

ISSN 0177-8706

25. Jahrgang 2009
3. Quartal

3/09



Weltmission vor der Haustür: Wer ist Sender, wer Empfänger?

Aus meiner Sicht	114
Wir brauchen Missionare aus anderen Kontinenten (Dieter Trefz)	
Deutschland als missionarische Herausforderung	115
(Klaus Wetzel)	
Österreich – „Felix Austria“ oder „Friedhof der Missionare“?	128
Eine Zwischenbilanz der missionarischen Ausgangslage aus österreichischer Perspektive (Frank Hinkelmann)	
Afrikanische Diaspora in der Schweiz	136
(Johannes Müller)	
„Der Osten ist anders“	144
Sind Hauskreise ein Wachstumsfaktor für die Gemeinden in Ostdeutschland? (Marina Franz)	
Mission der Aussiedlergemeinden in Deutschland – was bremst den Aufbruch?	154
(Johannes Reimer)	
Rezensionen	162
AfeM-Jahrestagung 2010	168



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht

Wir brauchen Missionare aus anderen Kontinenten

Europa hat wie jeder andere Kontinent seine eigene Missionsgeschichte. Viele Jahre haben Deutschland und die Schweiz Missionare ausgesandt; es gab bedeutende Missionswissenschaftler; deutschsprachige Missionare sind heute in der Welt akzeptiert und auch meistens gern gesehene Gäste. Allerdings hat sich in den letzten Jahren in der geistlichen Situation in unserem eigenen Land vieles verändert. Deutschland wird zunehmend ein gottloses Land, Menschen glauben nicht mehr an Gott und es gibt ganze Regionen in Deutschland, die keine biblischen Werte mehr kennen. Eine vor kurzem durchgeführte Studie zeigt, dass selbst in dem „frommen“ Süddeutschland nur noch 13% an biblische Tatsachen glauben. Die Anzahl der Menschen, die eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus haben, wird noch geringer sein. Die geistliche Not bei uns wird größer.

Wir haben uns dafür eingesetzt, dass Missionare in die europäischen katholischen Nachbarländer gesandt werden. Diese Nachbarländer haben über Jahre hinweg Missionare bekommen. Jetzt merken wir, wie in diesen Ländern das Missionsbewusstsein stärker wird. So bricht in vielen europäischen „Missionsländern“ eine Missionsbewegung auf, die von diesen Ländern Missionare aussendet. Die Missionsarbeit trägt Früchte.

Europa ist der Kontinent mit dem geringsten prozentualen Anteil von Evangelikalen an der Gesamtbevölkerung. Daher werden wir in anderen Kontinenten zunehmend als ein Missionsfeld wahrgenommen. Europa empfängt in den letzten Jahren Missionare, die nicht aus den sog. westlichen Ländern, sondern aus Südamerika, Afrika und Asien kommen, um in Europa zu evangelisieren und Gemeinden aufzubauen. Als Beispiel sei eine Konferenz im März dieses Jahres in Argentinien genannt, wo südamerikanische und europäische Missionsvertreter gemeinsam überlegten, wie Missionare von Südamerika nach Europa kommen können. Gleichzeitig wurde mit der Arbeitsgemeinschaft „back to Europe“ eine Plattform geschaffen, die untersucht, wie mehr Missionare von allen Kontinenten nach Europa kommen können. So trägt die europäische Missionsarbeit in anderen Kontinenten jetzt Früchte und diese helfen nun uns, Europa zu missionieren.

Wenn wir also heute an Mission denken, so gilt es, Europa in einer zweifachen Perspektive zu sehen: Zum einen müssen wir uns fragen, wie wir selbst die Gemeinde Jesu für Mission motivieren und den Missionsauftrag noch besser wahrnehmen können. Auf der anderen Seite sind Antworten darauf zu suchen, wie wir mehr Missionare für Europa bekommen können, die uns helfen, unsere eigenen Länder neu zu evangelisieren.

*Dieter Trefz,
Missionsleiter der Kontaktmission (Wüstenrot/D),
Entsandter der AEM im Vorstand des AfeM*

Die neugestaltete Webseite
des AfeM finden Sie unter
www.missiologie.org.

em kann jetzt auch digital bezogen
werden: kostenlos zum bestehenden
Abo oder ausschließlich digital für 15 € .

Deutschland als missionarische Herausforderung

Klaus Wetzel

Das Thema Mission in Deutschland hat in den vergangenen Jahren im deutschen Protestantismus einen neuen Stellenwert bekommen. Dabei sieht sich die Christenheit in Deutschland drei Herausforderungen gegenüber. (1) Die säkularisierte, postmodern geprägte und in Milieus fragmentierte Gesellschaft hat sich weitgehend von traditionellen Bindungen an das Christentum gelöst. (2) Eine in religionssoziologischer Terminologie als „atheistische Volkskultur“ bezeichnete Kultur prägt den postkommunistischen Osten Deutschlands. (3) Ein großer Teil der fast 20 % der Bevölkerung ausmachenden Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund stammt aus nichtchristlich geprägten Kulturkreisen. Für Missionswerke ergibt sich die Herausforderung der Missionsarbeit im eigenen Land. Es zeigen sich aber auch neue Arbeitsmöglichkeiten wie die Zusammenarbeit mit ausländischen Missionswerken und mit missionarischen Migrantengemeinden.

Dr. Klaus Wetzel, Jg. 1952, hat nach dem Ersten Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien (Ev. Rel. und Mathematik) und dem Ersten Theologischen Examen 1982 an der Universität Mainz im Fach Kirchengeschichte promoviert. Er war 1988 bis 1993 als Mitarbeiter von WEC International als Dozent in Indonesien tätig. Klaus Wetzel ist z. Zt. mit je einem halben Dienstauftrag Pfarrer der EKHN in Biblis und Dozent an der Akademie für Weltmission in Korntal. Er ist verheiratet mit der Ärztin Ulrike; zusammen haben sie drei Töchter. Klaus Wetzel hat u.a. das Buch Bevölkerungsentwicklung und Mission, Korntaler Reihe Bd. 4 (Nürnberg: VTR, 2006), verfasst. E-Mail: wetzel-beindersheim@t-online.de.

Die Wahrnehmung kommt nicht nach

Der Fischer Weltalmanach machte noch in seiner Ausgabe von 1989, also kurz vor der Wiedervereinigung Deutschlands für die Religionszugehörigkeit der deutschen Bevölkerung folgende Angaben für „BR mit Berlin-W“: „44 % Protestanten u. 47,1 % röm. Katholiken.“¹

Hinzu kamen noch 300 000 Griechisch-Orthodoxe. Zwar stammten die Zahlen schon aus dem Jahr 1983, sie geben aber die Wahrnehmung der Gesellschaft der alten Bundesrepublik Deutschland noch Ende der achtziger Jahre im Blick auf die religiöse Landschaft Deutschlands zutreffend wieder: Über 90 % der Bevölkerung Deutschlands gehören einer christlichen Kirche an. In diesem Sinn war (West-)Deutschland ein ganz überwiegend christliches Land.

Noch Ende der achtziger Jahre gehörten über 90 % der Bevölkerung einer christlichen Kirche an.

Die Wahrnehmung in der zweiten Hälfte des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts ergibt ein ganz anderes Bild. Natürlich darf man die Situation nach der Wiedervereinigung Deutschlands nicht mit der Situation zuvor vergleichen, ohne die Veränderungen durch die Vereinigung zu berücksichtigen. Auch wenn sich vom Westen Deutschlands her gesehen soviel nicht geändert zu haben scheint, im Blick auf die Religionszuge-

1 Hanswilhelm Haefs (Hg.), *Der Fischer Welt- evangelikale missiologie* 25[2009]3

almanach 1989 (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988), S. 143.

hörigkeit geschah eben doch ein großer Umbruch. Die Zahlen, die der Fischer Weltalmanach 2008 für die Konfessionszugehörigkeit angibt, lauten: 31,4 % römische Katholiken, 30,8 % Protestanten, 1,7 % Orthodoxe.² Beziffert man den hier nicht angegebenen Anteil der evangelischen Freikirchen mit 1–2 %, so gilt: Der Anteil der Nichtchristen an der Bevölkerung beträgt über ein Drittel.

Keine 20 Jahre später erscheint Deutschland zwar noch als mehrheitlich christlich, aber über ein Drittel der Bevölkerung gehört keiner christlichen Kirche an bzw. bekennt sich zu einer anderen Religion. Die Rahmenbedingungen für das kirchliche Leben und Selbstverständnis in Deutschland haben sich, vom Westen aus gesehen, in kurzer Zeit grundlegend geändert.

Dabei waren von den Kirchen einschneidende Veränderungen schon in der alten Bundesrepublik wahrgenommen worden. So beklagen die Kirchen in Deutschland schon seit langem den Rückgang ihrer Mitgliederzahlen. Mit dieser Entwicklung geht eine Abnahme der Beteiligung am kirchlichen Leben einher. Seit der von Helmut Hild herausgegebenen Studie *Wie stabil ist die Kirche?*³ ist die abnehmende kirchliche Bindung der Kirchenmitglieder ein Thema.⁴

2 Eva Berié u. a. (Redaktion), *Der Fischer Weltalmanach 2008* (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007), S. 119.

3 Hild, Helmut (Hg.). *Wie stabil ist die Kirche?* (Gelnhausen: Burkhardt-Verlag, 1974).

4 Siehe die weiteren Studien: Johannes Hanselmann, Helmut Hild, Eduard Lohse (Hg.). *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984); Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker (Hg.), *Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997); *Kirche: Horizonte und Lebensrahmen. Weltsichten Kirchenbindung Lebensstile: Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (Hannover: Kirchenamt der Evange-

Während in der Diskussion lange Zeit die Ursachen für die Kirchenaustritte im Vordergrund standen, wird mehr und mehr die demographische Entwicklung als zweite Ursache für die Besorgnis erregenden Prognosen über die zu erwartenden Mitgliedszahlen der Kirchen erkannt. Nachdem in den evangelischen Landeskirchen die Folgen der Kirchenaustritte und der demographischen Entwicklung lange Zeit als unabwendbar galten, änderte sich dies Ende der neunziger Jahre. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland stellte im Jahr 1999 das Thema Mission in den Mittelpunkt ihrer Beratungen. In der Folge kann man fast von einer Art Paradigmenwechsel sprechen.

*Die Synode der EKD stellt
im Jahr 1999 das Thema Mission in
den Mittelpunkt ihrer Beratungen.*

Zwar spricht Arnd Brummer in seinem Kommentar im *Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt* noch von der Selbstwahrnehmung der evangelischen Kirchen als „in der Mitte der Gesellschaft“ stehend. Aber gerade die Wiedervereinigung habe die Protestanten gelehrt, dass diese Position zumindest in Frage gestellt sei: „Nach dem Zusammenbruch der atheistischen Ideologie blieb aber die Renaissance des Christentums zwischen Ostsee und Thüringer Wald aus. ‚Gründlich ausgetrieben‘, so der Theologe Erhard Neubert, hatten Stalins Epigonen den Menschen in den Stammländern der Reformation ihren Glauben. So gründlich, dass die überwältigende Mehrheit noch nicht einmal weiß, was ihr mit dem Christentum fehlt. Zeit also, sich auf die Mission zu besinnen, Mission im eigenen Land. Zeit, sich zu bewegen. Denn, was im Osten weggebrochen ist, beginnt

lischen Kirche in Deutschland, 2003).

im Westen zu rutschen. Zeit, aufzubrechen und auf die Menschen zuzugehen.“⁵ Konsequenterweise stellt Brummer fest: „Das christliche Gottesvolk ist keine geschlossene Gesellschaft, die sich selbst genügt. Wer die Botschaft von der Liebe Gottes durch Jesus Christus glaubt, hat die Pflicht, sie weiterzugeben.“⁶

Die überwältigende Mehrheit weiß noch nicht einmal, was ihr mit dem Christentum fehlt.

Bevor sie in ihrer *Kundgebung* über konkrete Schritte des missionarischen Engagements spricht, analysiert die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland die missionarische Herausforderung in Deutschland. So heißt es in der *Kundgebung*: „Säkularisierung und Traditionsabbruch sind in Deutschland insgesamt immer stärker spürbar. Im Gebiet der ehemaligen DDR haben wir es allerdings mit einer besonderen Situation zu tun. Dort sind Christen deutlich in der Minderheit gegenüber der durch anhaltende Konfessionslosigkeit geprägten Bevölkerung. Zehn Jahre nach der ‚Wende‘ sieht es nicht so aus, als könnte sich das in absehbarer Zeit ändern. Die Menschen haben die Kirche massenhaft verlassen, sie sind aber nur als einzelne zurückzugewinnen. Missionarische Konzepte, die im westlichen Teil Deutschlands gebräuchlich sind und Menschen im Blick haben, die noch etwas von Christentum und Glauben wissen, sind im östlichen Teil weniger geeignet.“⁷

5 Arnd Brummer, „Mission: Rausgehen und Reden: Die evangelische Kirche bekennt sich zur Verkündigung. Sie will und muss Menschen gewinnen und dafür neue Sprachen ausprobieren,“ <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/1999/45/45-s3.htm>. Eingewählt am 18. 11. 2003, 2. Seite.

6 *Ibid.*, 1. S.

7 *Kundgebung III 3, Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer vierten Tagung zum Schwerpunktthema „Reden*

Missionstheologisch folgt die Kundgebung dem Konzept der *Missio Dei*: „Mission geschieht nicht um der Kirche willen. Die Kirche ist hineingenommen in die Mission Gottes.“⁸ Evangelisation und Gemeindegewachstum werden als vordringlich angesehen: „Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinden sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte konzentriert werden.“⁹ Als Konsequenz dieser Priorität wird festgestellt: „Der Leib Christi soll wachsen. Darum wollen die Kirchen Mitglieder gewinnen.“¹⁰ Dieses Mitglieder-Gewinnen soll adressatenorientiert geschehen: „Mit der Pluralisierung nimmt die Verschiedenheit der Adressaten der christlichen Verkündigung zu. Wir müssen unser Bewusstsein für die Notwendigkeit einer adressatenorientierten, spezifischen Verkündigung von Gottes guter Nachricht schärfen. Gegenüber den Kirchenmitgliedern ‚in Halbdistanz‘, den aus der Kirche Ausgetretenen und den mit der christlichen Tradition überhaupt nicht mehr in Berührung gekommenen, bedarf es einer je unterschiedlichen Weise, vom Glauben zu reden. Dabei dürfen wir nicht darauf warten, daß die Menschen von sich aus das Gespräch über Gott und die Welt suchen. Wir müssen auf sie zugehen.“¹¹ Dabei ist sich die Synode der Schwierigkeiten bewusst, die mit diesem Paradigmenwechsel einhergehen: „Den Satz, daß Religion Privatsache sei, haben viele so sehr verinnerlicht, daß der Glau-

von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“, 1999, http://www.a-m-d.de/texte/texteauswahl/ekd_synode99/. Eingewählt am 20. 12. 2004.

8 *Kundgebung II. 1.*

9 *Kundgebung IV. 1.*

10 *Kundgebung II. 1.*

11 *Kundgebung III. 2*; vgl. Hans-Martin Barth, „Zukunft und Sendung des Protestantismus in einer pluralistischen Welt,“ *Deutsches Pfarrerberblatt* (7/2005): 339-342.

be zur ‚Intimsphäre‘ geworden ist. Über Fragen des Glaubens schweigen wir verschämt. Das darf nicht so bleiben. Wir brauchen mehr Selbstbewusstsein und Mut, im privaten und öffentlichen Gespräch zu unserem Glauben zu stehen.¹² Die Theologie des missionarischen Zeugnisses bleibt aber auch der ökumenischen Religionstheologie verpflichtet: „Gott ist allen Menschen gegenwärtig. Darum entdecken wir auch außerhalb der Kirche Zeichen der Bindung an den christlichen Glauben und insofern ‚Freundinnen und Freunde‘ der christlichen Gemeinde. Wir suchen den Dialog mit diesen Menschen.“¹³

„Eine Kirche, die Kinder tauft, ist dazu verpflichtet, zum persönlichen Glauben hinzuführen.“

Wenn es also um die Konkretisierung der Mission auch gegenüber Anhängern nichtchristlicher Religionen geht, bleibt das Votum der EKD-Synode verhalten. Aber allein schon der Impuls zur im wesentlichen innerkirchlichen Verkündigung des Evangeliums ist zu begrüßen: „Wer getauft ist, gehört fortan zu Christus. Eine Kirche, die Kinder tauft, ist dazu verpflichtet, zum persönlichen Glauben hinzuführen.“¹⁴

Zusammenfassend proklamiert die *Kundgebung* einen Aufbruch: „Von dieser Tagung der Synode geht das Signal aus: Die evangelische Kirche setzt das Glaubensthema und den missionarischen Auftrag an die erste Stelle, sie gibt dabei einer Vielfalt von Wegen und Konzepten Raum.“¹⁵ Bemerkenswert ist auch der Aufruf zur missionarischen Aus- und Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer: „Dringend benötigt werden Impulse in

der missionarischen Ausbildung, nicht nur an den besonderen Ausbildungsstätten, sondern vor allem auch in der Aus- und Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer an den theologischen Fakultäten, Predigerseminaren und Pastoralcolleagues. Weltmission und missionarisches Handeln in unserem eigenen Land befruchten sich gegenseitig.“¹⁶

Das Thema Mission hat durch die EKD-Synode 1999 auch im Bereich der Landeskirchen wieder einen großen Stellenwert bekommen. Ein wichtiges Anliegen dabei ist es, dem „Generalverdacht der Aufdringlichkeit“¹⁷, unter dem die Mission stehe, zu begegnen. Es werden Konzepte erarbeitet, den Impuls der Synode des Jahres 1999 umzusetzen, etwa durch das Papier mit dem Titel „Das Evangelium unter die Leute bringen“ aus dem Jahr 2001, das die Umsetzung des Impulses der Synode als entscheidend für die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland ansieht.¹⁸

Klaus Schäfer begrüßt „die neue Popularität des Missionsbegriffs“¹⁹, sieht Mission im deutschen Protestantismus aber weiterhin als „Streitfall“.²⁰ Schäfer versteht Mission vor allem als Zeugnis und kommunikativen Prozess.²¹ Auch Mi-

16 Kundgebung IV. 2.

17 Brummer, 1. S.

18 „EKD rückt Mission in den Vordergrund“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. Mai 2001. „Das Evangelium unter die Leute bringen: Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land“, EKD-Text 68. 2001. <http://www.a-m-d.de/texte/texteauswahl/ekdsynode99/>. Eingewählt am 20. 12. 2004.

19 Klaus Schäfer, „Mission – Lebensäußerung des Glaubens: Die neue Popularität des Missionsbegriffs oder ‚Streitfall Mission‘“, *Theologische Beiträge* 35. Jg. (Dezember 2004): 324-338, S. 324.

20 Schäfer, „Mission – Lebensäußerung des Glaubens“, S. 326.

21 Schäfer, „Mission – Lebensäußerung des Glaubens“, S. 329-331.335.

12 Kundgebung III. 4.

13 Kundgebung II. 2.

14 Kundgebung II. 1.

15 Kundgebung IV. 1.

chael Herbst sieht Hindernisse für die Umsetzung des Impulses der EKD-Synode 1999; er spricht von „Frust und Scheu, aber auch grundsätzliche[m] Widerstand.“²² Dabei analysiert Herbst nicht nur die theologische Auseinandersetzung um Mission und Evangelisation, er geht vielmehr einen wichtigen Schritt in Richtung konkreter Aufbauarbeit.

Den Impuls zur missionarischen Ausbildung nimmt beispielhaft das am 1. April 2004 gegründete Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald unter der Leitung von Jörg Ohlemacher und Michael Herbst auf.²³ In der „Konzeption“ stellt das Institut seine Arbeit vor: „In diesem Institut werden die Fragen der missionarischen Gemeindeentwicklung und der evangelistischen Verkündigung als kirchliche Basisaufgaben vor dem Hintergrund einer nachchristlichen Gesellschaft wissenschaftlich und in kirchlicher Aus-, Fort- und Weiterbildung bearbeitet werden. Dabei stehen die Förderung der Sprachfähigkeit für den christlichen Glauben und der kybernetischen Kompetenz für den Aufbau christlicher Gemeinden im Vordergrund.“²⁴ Die Gründung dieses Instituts an einer ostdeutschen theologischen Fakultät erscheint als folgerichtig, wie auch aus dem ersten Newsletter des Instituts deutlich wird: „Die Pommersche Landeskirche hat momentan 140 besetzte Gemeindepfarrstellen bei ca. 115.000

Gemeindegliedern. Wenn die PEK jetzt vor der Situation steht, hier noch einmal deutlich kürzen zu müssen, wird die herkömmliche parochiale Arbeitsweise zumindest in den dünn besiedelten und wirtschaftlich schwachen ländlichen Räumen Pommerns wohl kaum zu erhalten sein. Dann entsteht aber die Frage: wie kann Kirche vor Ort präsent bleiben?“²⁵

„... in Strukturen sehr konservativ,
... in der Verkündigung
hochgradig pluralisiert.“

In einem Werkstattbericht von Michael Herbst heißt es: „BISCHOF WOLFGANG HUBER beschreibt die Situation als auf lange Sicht in Europa ‚missionskirchlich‘. ‚Nachdem in Europa ein Jahrtausend lang die Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft als gegeben vorausgesetzt wurde, geht es nun darum, dass diese Präsenz erneuert und bewusst gestaltet werden kann.‘ Er sieht als Alternative zur Volkskirche nicht den Rückzug in die Freiwilligkeitskirche, sondern den Aufbruch in die Missionskirche.“²⁶ Als Problem für den Transfer angelsächsischer Gemeindegründungsmodelle nach Deutschland sieht Herbst folgendes Dilemma: „Wir sind oft in Strukturen sehr konservativ, während wir in der Verkündigung hochgradig pluralisiert sind.“²⁷ Martin Reppenhagen spricht mit west- und ostdeutschen Erfahrungen im Hintergrund von der Kirche als „missionarisch bei Gelegenheit.“²⁸

22 Michael Herbst, „Evangelisierende Gemeinde: Frust und Scheu in der Mission unseres Landes überwinden,“ *Theologische Beiträge* 35. Jg. (Dezember 2004): 310-323.

23 kirche-mv, Einrichtungen, Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, <http://www.kirche-mv.de/Inst.3227.0.html>, eingewählt am 20. 12. 2004.

24 Konzeption, Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung: Konzeption (Greifswald: 2004), Zusammenfassung.

25 Newsletter, Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Newsletter 1. Oktober 2004, S. 4.

26 Newsletter, S. 2.

27 Newsletter, S. 3.

28 Martin Reppenhagen, „Missionarisch bei Gelegenheit,“ in: Hartmut Barend, Ulrich Laepple (Hg.), *Dein ist die Kraft – Für eine wachsende Kirche: Grundlagen – Perspektiven – Ideen*, Dokumentation zum 4. AMD-Kongress in Leipzig

Etwa gleichzeitig mit der Evangelischen Kirche in Deutschland hat auch die römisch-katholische Kirche Deutschlands die Bedeutung des Themas Mission in Deutschland an die Öffentlichkeit gebracht, so etwa in den Dokumenten „*Zeit zur Aussaat*“: *Missionarisch Kirche sein* (2000) und *Missionarisch Kirche sein: Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte* (2003).²⁹ Ausdrücklich wird formuliert: „Die katholische Kirche möchte hier neue Christen gewinnen.“³⁰

Die Alternative zur Volkskirche – nicht die Freiwilligkeitskirche, sondern die Missionskirche.

Das Thema Inlandmission steht traditionsgemäß bei evangelischen Freikirchen schon lange auf der Tagesordnung, wird aber in letzter Zeit deutlicher herausgestellt.³¹

(Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007): 131-138.

29 Die deutschen Bischöfe, „*Zeit zur Aussaat*“: *Missionarisch Kirche sein*, Die deutschen Bischöfe 68 (Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 2000) http://www.kirchenseite.de/downloads/Aktuelles/Zeit_zur_Aussaat.pdf, eingewählt am 28. 6. 2005. Die deutschen Bischöfe, *Missionarisch Kirche sein: Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte*, Die deutschen Bischöfe 72 (Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 2003). http://www.kirchenseite.de/downloads/Aktuelles/Missionarisch_Kirche.pdf, eingewählt am 28. 6. 2005; vgl. Martin Üffing, „Entwicklungen im Missionsverständnis“, *Verbum SVD* 46:1 (2005): 89-117.

30 Papier der Bischöfe, „*Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein*“, 2003, <http://www.kirchenseite.de/index.php?myELEMENT=39959>, eingewählt am 28. 6. 2005.

31 Erhard Michel, „100 Jahre Inland-Mission: Blicke in die Gegenwart und Zukunft,“ zum einhundertjährigen Jubiläum der Inland-Mission im Jahr 2004, http://www.feg.de/uploads/media/Gegenwart_und_Zukunft_der_Inland-Mission.pdf, eingewählt am 6. 3. 2008. Besonders wird hier auch das Anliegen der Gemeindegründung im Osten Deutschlands unter dem Stichwort „Initiative Ost“ herausgestellt; vgl. auch „Dienstbereich Mis-

Die neue Offenheit für Mission in Deutschland macht es dringlich, die missionarische Situation in Deutschland zu verstehen. Ich sehe drei große Herausforderungen, denen sich missionarische Arbeit in Deutschland gegenüber sieht. Dabei möchte ich die These aufstellen, dass es in Deutschland nicht nur um Evangelisation geht, sondern dass in weiten Bereichen Mission im eigentlichen Sinne notwendig ist.

Herausforderung I: Säkularisierung, Post- moderne und Milieus

Als erste missionarische Herausforderung in Deutschlands sind die Folgen der Säkularisierung auszumachen. Die Wahrnehmung von der ganz überwiegend christlichen Gesellschaft stellt sich schon lange als eine Mär dar.

Spätestens seit Rationalismus und Aufklärung sind Kultur und Gesellschaft in Deutschland nicht mehr christlich geprägt.³² Während die hohen Prozent-

sion“ des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, <http://www.baptisten.org/baptisten/dbmission.php?sel=200>, eingewählt am 6. 3. 2008. Auch hier wird die Arbeit in den neuen Bundesländern als besonderer Schwerpunkt genannt; vgl. hierzu und grundsätzlich: Friedemann Walldorf, „Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945 bis 2000“, Teil 1 und 2, *Evangelikale Missiologie*, 23[2007]1: 2-15 und 23[2007]2: 38-53.

32 Man kann von einer Entfremdung zwischen europäischer Kultur und Kirche sprechen. Friedemann Walldorf, *Die Neu-evangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext* (Gießen: Brunnen, 2002), 280, 235-237. Eine wirk-same Reevangelisierung Deutschlands (und Europas) wird nur gelingen können, wenn die Kirchen zu einer Kontextualisierung in ihrem veränderten Umfeld in der Lage sein werden und wenn es zu einem neuen missionarischen Aufbruch kommt. Horst Bürkle, „Die Neu-evangelisierung Europas – unsere gemeinsame Aufgabe: Eine katholische Sicht,“ *diakrisis* (1/2005): 6-15. Peter Beyerhaus,

evangelikale missiologie 25[2009]3

zahlen der Kirchenmitgliedschaft scheinbar stabile Verhältnisse suggerieren, hat sich ein großer Teil der Gesellschaft weltanschaulich längst vom Christentum entfernt.³³ Auf je ihre Weise machen das Standpunkte des Säkularismus und der Postmoderne deutlich.

Eine der wesentlichen Folgen dieser Entwicklung ist im Blickwinkel der soziologischen Forschung die Fragmentierung der Gesellschaft in viele einzelne Milieus. Dabei handelt es sich wirklich um eine Fragmentierung, sind Erlebniswelt und gesellschaftliches Umfeld von Personen, die sich in einem bestimmten Milieu verorten, doch ganz überwiegend auf Angehörige des selben Milieus beschränkt, während sie mit Angehörigen anderer Milieus nicht nur kaum Kontakte haben, sondern diese auch gar nicht mehr verstehen können.

Während die ersten drei Studien zur Kirchenmitgliedschaft nicht auf das Thema der Milieus eingegangen waren, hat die vierte Erhebung erstmals diese Thematik ausführlich behandelt: „Jahrzehntlang haben es kirchenleitende Personen und Gremien weitgehend vermieden, die genaue Zusammensetzung der Gemeindeglieder und ihre unterschiedliche Nähe zum kirchengemeindlichen Angebot zu analysieren.“³⁴ Die Studie

„Die Neuevangelisierung Europas als ökumenische Aufgabe: Eine evangelische Sicht,“ *diakrisis* (1/2005): 15-25; vgl. auch Lucian Hölscher, „Semantic Structures of Religious Change in Modern Germany,“ in: Hugh McLeod, Werner Ustorf (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003): 184-197.

33 Reinhard Hempelmann, „Den Glauben bezeugen im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt,“ in: Hartmut Bärend, Ulrich Laepple (Hg.), *Dein ist die Kraft – Für eine wachsende Kirche: Grundlagen – Perspektiven – Ideen*, Dokumentation zum 4. AMD-Kongress in Leipzig (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007): 117-123.

34 Ralph Fischer, „Kirche als kultureller Restbestand? Kirchengemeindliche Arbeit zwischen

spricht zwar nicht von „Milieus“, sondern von „Lebensstilen“, meint damit aber das gleiche.³⁵ Die bemerkenswerte, aber für Fachleute nicht wirklich erstaunliche Feststellung der Studie ist alarmierend für die evangelischen Landeskirchen: Sie haben intensiven Kontakt im Sinne von aktiver Teilnahme am kirchlichen Leben nur mit ganz wenigen der gesellschaftlichen Milieus.

... *aktive Teilnahme am kirchlichen Leben nur bei ganz wenigen der gesellschaftlichen Milieus.*

Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft widmet dem Thema ein eigenes Kapitel unter dem Titel „Lebensstile und Kirchenmitgliedschaft: Zur Differenzierung der ‚treuen Kirchenfernen‘“.³⁶ Ralph Fischer beschreibt sechs Lebensstile der evangelischen Kirchenmitglieder: Hochkulturell und sozial-integrativer Lebensstil (13 %), geselliger und nachbarschaftsbezogener Lebensstil (16 %), jugendkultureller und an Lebensgenuss und Unabhängigkeit orientierter Lebensstil (22 %), hochkulturell und jugendkulturell orientierter Lebensstil (14 %), Lebensstil des Do-it-yourself und der Nachbarschaftskontakte (18 %), zu Hoch- und Jugendkultur distanzierter Lebensstil sozial gering Integrierter (16 %).³⁷ Diese sechs Lebensstile werden in Bezug gesetzt zu fünf Kirchenmitgliedschaftstypen: religiös und kirchennah (15,5 %), wenig religiös und kirchennah (9,6 %), religiös und kirchenfern (12,6 %), etwas religiös und etwas kirchennah

Eigenanspruch und Gemeindegewirklichkeit,“ Amt für Kirchliche Dienste: Gemeindeentwicklung, 5, http://www.ekkw.de/afkd/img_afkd/img_eigene/ge_Kirche_Kultur.pdf. Eingewählt am 11. 1. 2005.

35 Vgl. aber die Fußnote S. 59, in: *Kirche: Horizonte und Lebensrahmen*.

36 Kirche: Horizonte und Lebensrahmen: 55-70.

37 Fischer, „Kirche als kultureller Restbestand?“, S. 5-8.

(42,2 %), nicht religiös und kirchenfern (20,1 %).³⁸

Die Kernmitgliedschaft in den evangelischen Kirchen ist dabei vor allem in den ersten beiden Lebensstiltypen verortet: „Auffällig ist damit einerseits, dass evangelische Kirchenmitglieder, die zu den sogenannten Kernmitgliedern zu rechnen sind, entweder einen an Hochkultur orientierten Lebensstil oder einen geselligen nachbarschaftsbezogenen Lebensstil pflegen.“³⁹

Demgegenüber sind die dem jugendkulturellen und an Lebensgenuss und Unabhängigkeit orientierten Lebensstil Folgenden „überdurchschnittlich häufig kirchenfern und nichtreligiös.“⁴⁰ Die zu Hoch- und Jugendkultur Distanzierten mit sozial gering integriertem Lebensstil gehören vor allem zum Typ „etwas religiös und etwas kirchennah.“⁴¹ Ralph Fischer stellt fest: „Hinsichtlich der Kirchnähe und der Beteiligung am kirchlichen Leben ergibt sich auf dem Hintergrund der Zusammensetzung der evangelischen Kirchenmitglieder eine bedenkliche soziale Spreizung.“⁴²

Fischer kommt zu dem Schluss: „Provokativ zugespitzt kann auf der Basis der EKD-Erhebung gesagt werden, dass eine religiöse und kirchennahe Einstellung von Kirchenmitgliedern eher dann vorliegt, wenn eine situierte Lebenslage, ein eher höheres Lebensalter und ein weibliches Geschlecht vorliegt. Für die evangelischen Kirchen ergibt sich die Situation einer hochkulturell (exklusiven) An-

gebotsgestaltung innerhalb ihrer Kirchengemeinden, das von einer gesellschaftlichen Minorität genutzt wird und dabei gleichermaßen situierte und randständige Milieus der Gesellschaft weitgehend exkludiert. Wer weder einen hochkulturellen Lebensstil, noch einen geselligen nachbarschaftlichen Lebensstil pflegen mag oder wegen einer unzureichenden Ressourcenausstattung nicht pflegen kann, wird in der Kirche kaum heimisch werden können oder wie es die Autoren der EKD-Erhebung formulieren: „Die Kirche steht als sozialer wie kultureller Ort offenbar in maximaler Distanz zum Lebensstil junger Menschen.“⁴³

... als sozialer wie kultureller Ort in maximaler Distanz zum Lebensstil junger Menschen.

Die Erhebung stellt somit die Entfremdung der evangelischen Kirchen von einem großen Teil der Lebenswelten der deutschen Bevölkerung heraus. Bemühungen um die Überwindung dieser Entfremdung stoßen schnell an mentale und kommunikative Grenzen. Spätestens hier sollten Missionstheologen hellhörig werden, denn es handelt sich damit ja um nichts anderes als die Frage nach der kulturgrenzüberschreitenden Verkündigung des Evangeliums. Und dies ist seit Jahrzehnten ein beherrschendes Thema in der Missionstheologie.⁴⁴

Könnte es sein, dass nichts weniger als

38 Kirche: Horizonte und Lebensrahmen 2003, S. 64-65.

39 Kirche: Horizonte und Lebensrahmen 2003, S. 66-67.

40 Kirche: Horizonte und Lebensrahmen 2003, S. 66.

41 Fischer, „Kirche als kultureller Restbestand?“, S. 8.

42 Fischer, „Kirche als kultureller Restbestand?“, S. 8.

43 Fischer, „Kirche als kultureller Restbestand?“, S. 9; Kirche: *Horizonte und Lebensrahmen* 2003, S. 68.

44 David J. Hesselgrave, *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Mission* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980); David J. Hesselgrave und Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods and Models* (Leicester: Apollon, 1989; reprinted 1990). Paul G. Hiebert, *Kultur und Evangelium: Schritte einer kritischen Kontextualisierung* (Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2005).

missionarische Kompetenz in kultur-grenzüberschreitender Verkündigung gefragt ist, wenn es darum geht, Angehörige der von den Kirchen entfremdeten Milieus mit dem kirchlichen Angebot zu erreichen? Hier wären dann Missions-theologen, aber auch Missionspraktiker gefordert.

Ein Einsatzfeld für zurückgekehrte Missionarinnen und Missionare?

Wäre hier nicht ein Einsatzfeld für Missionarinnen und Missionare zu sehen, die aus verschiedenen Gründen aus dem Ausland nach Deutschland zurückkehren und als in einem fremden kulturellen Umfeld erfahrene Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entsprechende Kompetenz in kultur-grenzüberschreitender Kommunikation mitbringen?

Herausforderung II: Postkommunistische „atheistische Volkskultur“

„Gründlich ausgetrieben“ – mit diesen drastischen Worten hat Ehrhart Neubert im Jahr 1997 in seiner „Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission)“ die kirchliche Situation in der ehemaligen DDR beschrieben.⁴⁵

45 Ehrhart Neubert, „Gründlich ausgetrieben‘: Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission)“, in: *Konfession: Keine: Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland*, Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin im Auftrag des Kirchenamtes der EKD, Hg. Lutz Motikat und Helmut Zeddies (Frankfurt a. M.: Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik, 1997): 49-160; vgl. ders., „Konfessionslose in Ostdeutsch-

land: Folgen verinnerlichter Unterdrückung“, *Pastoraltheologie* 87. Jg. 9 (September 1998): 368-379; vgl. auch Detlef Pollack, „Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung: Eine religionssoziologische Analyse“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93. Jg. Heft 4 (4/1996); ders. und Gert Pickel, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999* (Opladen, 2000); Detlef Pollack, „Wandel im Stillstand. Eine traditionale Institution wandelt sich und bleibt doch dieselbe“, in: *Kirche: Horizonte und Lebensrahmen* (Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2003), Inszenierung einer Kontroverse, S. 71-75; Joachim Wanke, „Von Gott auf >mitteldeutsch< sprechen“, in: Hartmut Bärend, Ulrich Laepple (Hg.), *Dein ist die Kraft – Für eine wachsende Kirche: Grundlagen – Perspektiven – Ideen*, Dokumentation zum 4. AMD-Kongress in Leipzig (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 128-130.

land: Folgen verinnerlichter Unterdrückung“, *Pastoraltheologie* 87. Jg. 9 (September 1998): 368-379; vgl. auch Detlef Pollack, „Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung: Eine religionssoziologische Analyse“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93. Jg. Heft 4 (4/1996); ders. und Gert Pickel, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999* (Opladen, 2000); Detlef Pollack, „Wandel im Stillstand. Eine traditionale Institution wandelt sich und bleibt doch dieselbe“, in: *Kirche: Horizonte und Lebensrahmen* (Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2003), Inszenierung einer Kontroverse, S. 71-75; Joachim Wanke, „Von Gott auf >mitteldeutsch< sprechen“, in: Hartmut Bärend, Ulrich Laepple (Hg.), *Dein ist die Kraft – Für eine wachsende Kirche: Grundlagen – Perspektiven – Ideen*, Dokumentation zum 4. AMD-Kongress in Leipzig (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 128-130.

land: Folgen verinnerlichter Unterdrückung“, *Pastoraltheologie* 87. Jg. 9 (September 1998): 368-379; vgl. auch Detlef Pollack, „Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung: Eine religionssoziologische Analyse“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93. Jg. Heft 4 (4/1996); ders. und Gert Pickel, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999* (Opladen, 2000); Detlef Pollack, „Wandel im Stillstand. Eine traditionale Institution wandelt sich und bleibt doch dieselbe“, in: *Kirche: Horizonte und Lebensrahmen* (Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2003), Inszenierung einer Kontroverse, S. 71-75; Joachim Wanke, „Von Gott auf >mitteldeutsch< sprechen“, in: Hartmut Bärend, Ulrich Laepple (Hg.), *Dein ist die Kraft – Für eine wachsende Kirche: Grundlagen – Perspektiven – Ideen*, Dokumentation zum 4. AMD-Kongress in Leipzig (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 128-130.

46 Norbert Zonker, „Selbstbewusste Minderheit: Die Kirchen in Ostdeutschland sind in der Öffentlichkeit vielfältig präsent“, *Herder Korrespondenz*, 62. Jg. Heft 3 (März 2008): 128-133, 129, gibt folgende Zahlen an: Ende der achtziger Jahre gab es in der DDR bei 16,6 Millionen Einwohnern etwa 5 Millionen Protestanten und 1 Million Katholiken (und in West-Berlin bei 1,9 Millionen Einwohnern 1 Million Protestanten und 300.000 römische Katholiken), in den neuen Bundesländern einschließlich Berlin derzeit bei 16,7 Millionen Einwohnern 3,47 Millionen Protestanten und 883.000 Katholiken, was einem Anteil von 20,7 bzw. 5,3 % entspricht (einschließlich des ehemaligen West-Berlin), was für die ehemalige DDR einen Anteil von unter 25 % ergibt.

desländer an (siehe Abb. 1).⁴⁷

Besonders erhellend für Ursachen und Beschreibung dieser Entwicklung in der ehemaligen DDR und in anderen osteuropäischen Ländern sind die religionssoziologischen Studien des Pastoralen Forums Wien unter der Leitung von Paul Zulehner zur religiösen Situation der postkommunistischen Länder Osteuropas. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen werden in der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“ herausgegeben. Danach müssen besonders Estland, Lettland, Tschechien und nicht zuletzt der Osten Deutschlands (die ehemalige DDR) als Gesellschaften gelten, in denen es durch den Druck der kommunistischen Regime zur Herausbildung von atheistischen Volkskulturen gekommen ist.⁴⁸

Der wie die ehemaligen Ostblockstaaten und Russland postkommunistisch geprägte Osten Deutschlands ist demnach religionssoziologisch gekennzeichnet durch eine ausgeprägte „atheistische

47 Der Fischer Weltalmanach 2008, S. 139.

48 Miklós Tomka und Paul Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Gott nach dem Kommunismus (Ostfildern: Schwabenverlag, 1999); dieselben, *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Gott nach dem Kommunismus (Ostfildern: Schwabenverlag, 2000); Miklós Tomka, Withold Zdaniewicz, Nikodem Krunoslav, Libor Prudky, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, Gott nach dem Kommunismus (Ostfildern: Schwabenverlag, 2001); Miklós Tomka „Religion in den neuen Bundesländern – im internationalen Vergleich,“ in: Paul Zulehner, Miklós Tomka, Nikos Tos (Hg.), Gott nach dem Kommunismus. *Religion und Kirchen in Ost (Mittel) Europa: Deutschland-Ost* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2003): 343-368; Hubert Kirchner, *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/1 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996): 167-168; vgl. auch Paul M. Zulehner, „Ein weltanschaulicher Markt: Religion und christlicher Glaube in Europa,“ *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 47. Jg. (4/2004): 193-204.

Abb. 1: Deutschland Bundesländer 2005: Anteil in % römisch-katholisch/protestantisch/ konfessionslos und sonstige

Baden Württemberg.	37,8 / 33,8 / 28,4
Bayern:	58,1 / 21,3 / 20,6
Berlin:	09,4 / 21,6 / 69,0
Brandenburg:	03,1 / 19,1 / 77,8
Bremen:	12,4 / 43,8 / 43,9
Hamburg:	10,2 / 31,7 / 58,1
Hessen:	25,5 / 41,4 / 33,1
Mecklenbg.-Vorpom.:	03,3 / 18,2 / 78,5
Niedersachsen:	17,8 / 51,6 / 30,5
Nordrhein-Westfalen.:	42,8 / 28,4 / 28,8
Rheinland-Pfalz:	46,5 / 31,2 / 22,3
Saarland:	65,1 / 19,7 / 15,2
Sachsen:	03,6 / 21,4 / 75,0
Sachsen-Anhalt:	03,9 / 15,5 / 80,6
Schleswig-Holstein:	06,1 / 55,6 / 38,3
Thüringen:	08,1 / 25,8 / 66,1

Volkskultur“.⁴⁹ Dabei ist die eben nicht nur konfessionslose, sondern atheistische Prägung im Osten Deutschlands im Vergleich auch zu Tschechien, Estland und Lettland am weitesten fortgeschritten.⁵⁰

Bei gut 75% Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands – in den Großstädten bis über 90% – gilt diese Feststellung auch angesichts der noch bestehenden landeskirchlichen Strukturen.

Da man unter diesen Voraussetzungen wird sagen müssen, dass wir es gerade in

49 Tomka/Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*; dieselben, *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*; Neubert, „Konfessionslose in Ostdeutschland.“

50 Karl Gabriel, Josef Pilvousek, Miklós Tomka, Andrea Wilke, Andreas Wollbold, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost*. Gott nach dem Kommunismus (Ostfildern: Schwabenverlag, 2003).

Bezug auf das Thema Religion im Osten und im Westen Deutschland mit zwei verschiedenen Kulturen zu tun haben, liegt es auf der Hand, dass auch in diesem Kontext missionarische Expertise gefragt ist. Darauf deuten auch die Erfahrungen der Kirchen und Freikirchen bei dem Bemühen hin, im Osten Deutschlands Menschen ohne Bezug zu den Kirchen die christliche Botschaft weiterzugeben.⁵¹ Die bisherigen Erfolge sind äußerst begrenzt. Methoden, die im Westen Deutschlands erprobt sind und durchaus Erfolg haben, finden im Osten wenig Resonanz. Auch hier ist kultur-grenzüberschreitende Verkündigung notwendig, und das heißt: Missionsarbeit.

Herausforderung III: Arbeit unter Migrantinnen und Migranten

Nachdem die Themen demographische Entwicklung und Einwanderung in Deutschland lange Zeit totgeschwiegen worden waren, haben erst die seit dem Jahr 2000 veröffentlichten Studien der Bevölkerungs-Abteilung der Vereinten Nationen zu einer öffentlichen Diskussion beider Themen geführt.⁵² Erst seit dem Jahr 2006 liegen nun realistische

51 Sabine Schröder, Gemeindegründung von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007); vgl. Michael Domsgen (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005).

52 Uno-Abteilung für Bevölkerungsfragen, „Ohne Einwanderung wird die Bevölkerung in fast allen europäischen Ländern schrumpfen“, UNIC Bonn Pressemitteilungen. (20. März 2000). <http://www.uno.de/presse/2000/unic242.htm>. Eingewählt am 18. 6. 2000; UN Population Division, „Replacement Migration: Is It a Solution to Declining and Ageing Populations?“ <http://www.un.org/esa/population/migration.htm>. „UN: Zuwanderung kann Probleme nicht lösen,“ *epd-Wochenspiegel*, 49/2004: 12.

Zahlen für Deutschland vor: Der Anteil der Einwohner mit Migrationshintergrund wird nun nach den Daten des Mikrozensus 2005 mit 19 % angegeben.

Fast jeder fünfte Einwohner Deutschlands stammt selbst aus dem Ausland oder ist kulturell vom Migrationshintergrund geprägt.⁵³ In Großstädten erreicht der Anteil der Einwohner mit Migrationshintergrund bis zu 40%, bei Kindern unter fünf Jahren liegt er hier bei bis zu zwei Dritteln.⁵⁴

Neben der sozialen Herausforderung der Integration und der Begegnung der Kulturen müsste sich hier den Kirchen noch eine weitere Frage stellen. Verstehen wir Mission umfassend, so müssen wir festhalten, dass wir die Botschaft des Evangeliums auch den nichtchristlichen Migrantinnen und Migranten weitergeben sollten.

*Fast jeder fünfte Einwohner
Deutschlands ist kulturell vom
Migrationshintergrund geprägt.*

Wird auf der einen Seite dieses Anliegen unter Berufung auf einen weit verbreiteten Dialogbegriff abgelehnt, so begeg-

53 Statistisches Bundesamt, Pressemitteilung Nr. 183 vom 4. 5. 2007, „Neue Daten zur Migration verfügbar“, <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2007/>, eingewählt am 2. 3. 2008; Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2005*, Fachserie 1. Reihe 2.2. <http://www-ec.destatis.de/csp/shop/sfg/bpm.html>, eingewählt am 3. 3. 2008; Thomas Schirrmacher, *Multikulturelle Gesellschaft – Chancen und Gefahren*, (Holzgerlingen: Hänssler, 2006).

54 Statistisches Bundesamt, „Neue Daten zur Migration verfügbar“, nennt folgende Beispiele: „Am höchsten ist ihr [Menschen mit Migrationshintergrund] Anteil an der Gesamtbevölkerung in Großstädten, vor allem in Stuttgart mit 40 %, in Frankfurt am Main mit 39,5 % und in Nürnberg mit 37 %. Bei den unter 5-Jährigen liegt dieser Anteil in sechs Städten bei über 60 %, unter anderem in Nürnberg (67 %), Frankfurt (65 %), Düsseldorf und Stuttgart (jeweils 64 %).“

net uns andererseits, dort wo man grundsätzlich dem missionarischen Anliegen zustimmen würde, praktisch eher die Einstellung der Abgrenzung, Distanzierung, ja Furcht. So ist auch hier eher Rat- und Erfolglosigkeit zu konstatieren; jedenfalls fehlt es nicht nur an erfolgversprechenden Ansätzen, sondern die Zahl der hier engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist eher klein. Bemerkenswerterweise stammen viele von ihnen aus dem Ausland.⁵⁵ Es wird von Bedeutung sein, ob mehr Gemeinden offen für die Arbeit unter Ausländern werden. Die weitere Gründung von Gemeinden unter Migranten wird ebenfalls notwendig sein. Dabei sind beide Modelle nicht als Gegensatz, sondern als Ergänzung zu verstehen. Eine wichtige Rolle in der Verkündigungsarbeit unter Ausländern nehmen schon jetzt Christen aus den Herkunftsländern ein.⁵⁶ So gibt es längst ein Netzwerk afrikanischer⁵⁷ oder koreanischer Gemeinden⁵⁸ in Deutschland, von denen

55 Patrick Johnstone und Jason Mandryk, *Operation World 21st Century Edition*, 6. Aufl. (Carlisle: Paternoster, 2001), S. 272.

56 Vgl. Walldorf, Friedemann, Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext (Gießen: Brunnen, 2002), S. 280.

57 Afe Adogame, "A Home Away from Home: The Proliferation of the Celestial Church of Christ (CCC) in Diaspora – Europe," *Exchange* Vol. 27:2 (April 1998): 141-160; Afe Adogame, "Mission from Africa – The Case of the Celestial Church of Christ in Europe," *ZMR*, 84. Jahrgang Heft 1 (2000): 29-44; Roswith Gerloff, „Offener Raum: Die afrikanische christliche Diaspora in Europa und die Suche nach menschlicher Gemeinschaft," *Transparent-Extra* (60/2001): 1-9; Benjamin Simon, "African Christians in the German-Speaking Diaspora of Europe," *Exchange* Vol. 31:1 (Januar 2002): 23-35; ders., *Afrikanische Kirchen in Deutschland* (Frankfurt a. M.: Lembeck, 2003); ders., „Die Ökumene afrikanischer Christen im deutschen Kontext: Von ihren Anfängen bis ins 21. Jahrhundert," *Deutsches Pfarrerberblatt* (5/2004): 240-245.

58 Koreanische Kirchen in Deutschland. O. J.

die Christen in Deutschland neue Perspektiven für eine missionarische Existenz lernen können.⁵⁹ Die Einwanderung lateinamerikanischer Christen nach Europa schafft das neue Missionsmodell der „new immigrant missionaries“.⁶⁰

Gemeindeneugründungen unter Angehörigen ethnischer Gruppen oder Integration in bestehende einheimische Gemeinden?

Auch die Verkündigungsarbeit unter Migrantinnen und Migranten wird offensichtlich ohne kulturgrenzüberschreitende Kommunikation und ohne internationale Vernetzung nicht auskommen können. Grundfragen müssen missionstheologisch geklärt werden. Sollen Gemeindeneugründungen unter Angehörigen einzelner ethnischer Gruppen Schwerpunkt sein, oder ist die Integration von

Übersichtskarte. <http://www.nambukirche.de/link/Eingewählt> am 27. 1. 2005; Claudia Währisch-Oblau, „Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens," *Zmiss* (1-2/2005): 19-39.

59 Claudia Währisch-Oblau, „Verschiedene Kulturen – gemeinsam missionieren: Anstöße für wirkungsvolle Evangelisation in Deutschland," *EiNS Gemeinsam Glauben – Miteinander Handeln* (3/2005):10-11; Blöcher, Detlef, Weltmission im 21. Jahrhundert – 12 aktuelle Trends. <http://www.dmgint.de/mission/weltmi.html>. Eingewählt am 30. 9. 2003; vgl. Jan A. B. Jongeneel, "The Mission of Migrant Churches in Europe," *Missiology* Vol XXXI, No 1 (Januar 2003): 29-33; Samuel Escobar, "Migration: Avenue and Challenge to Mission," *Missiology* Vol XXXI, No 1 (Januar 2003): 17-28; vgl. auch Jean S. Stromberg, „Responding to the Challenge of Migration Churches within the Fellowship of the World Council of Churches (WCC)," *Missiology* Vol XXXI, No 1 (Januar 2003): 45-50.

60 Miguel A. Palomino, "Lessons from Latino Missions to Europe," *Evangelical Missions Quarterly* Vol. 41, No. 1 (Januar 2005): 24-29; vgl. Cees Verharen, "Europe, a Riddle Wrapped in an Enigma!: The EEMA in the Context of a Changing Continent," *Connections* (October 2004 January 2005): 27-39.

Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund in bestehende einheimische Gemeinden das bestimmende Modell?

Aufgaben für Missionswerke

Missionswerke stehen in den beschriebenen Zusammenhängen vor einer Reihe von Aufgaben. Zunächst gilt es, missionstheologisch und programmatisch die Notwendigkeit von Missionsarbeit in Deutschland herauszustellen und unter der an Mission interessierten Öffentlichkeit bekannt zu machen.

Missionswerken kann eine katalysatorische und motivierende Brückenfunktion zukommen.

Sodann sollte das Potential der missionserfahrenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besser ausgeschöpft werden. Missionarinnen und Missionare, die aus dem Ausland nach Deutschland zurückkehren, könnten – z. B. in Zusammenarbeit mit einheimischen Werken und Gemeindebänden – in den beschriebenen Arbeitsgebieten eingesetzt werden. Dabei könnten sie ihre Erfahrungen mit kulturgrenzüberschreitender Verkündigungsarbeit fruchtbar machen und im Zusammenhang der Arbeit unter Migrantinnen und Migranten auch ihre Kenntnisse von Sprachen und Kulturen.

Für die Zukunft der Christenheit in Deutschland wird von wesentlicher Bedeutung sein, ob es gelingt, in umfassender Weise zu einer Zusammenarbeit mit Gemeinden, Missionswerken und Netzwerken, die unter Christen mit Migrationshintergrund entstanden sind, zu kommen. Hierbei könnte Missionswerken eine katalysatorische und motivierende Brückenfunktion zukommen.

Inzwischen gibt es ganze Netzwerke von christlichen Gemeinden und Werken mit Migrationshintergrund. Untereinander und mit einheimischen Werken und Ge-

meindeverbänden scheint es aber wenig Kontakt zu geben. Schließlich könnten einheimische Missionswerke ausländischen Missionswerken, die in Deutschland sowohl unter Landsleuten wie unter Einheimischen arbeiten wollen, helfen, ja sogar Dienstleistungen anbieten, etwa im Blick auf das Sprachstudium und auf das Kennenlernen der deutschen Kultur. Eine falsche Schlussfolgerung aus den obigen Überlegungen wäre es, das Engagement für Weltmission in anderen Teilen der Welt einzuschränken. Es kann nicht darum gehen, dass das Engagement für Mission in Deutschland an die Stelle des Engagements für Mission in anderen Teilen der Welt tritt; vielmehr sollte sich das Engagement in beide Richtungen ergänzen.

Innerhalb des Protestantismus besteht in keinem anderen Kulturkreis eine so lange, kontinuierliche Erfahrung mit „äußerer Mission“. Das zunehmende Engagement der protestantischen Missionen aus Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sollte nicht an die Stelle der westlichen Missionsbewegung treten. Beide Missionsbewegungen können sich vielmehr gegenseitig ergänzen, wie Detlef Blöcher in seinen Artikeln auf Grund der REMAP-Studien überzeugend gezeigt hat.⁶¹ Dass dabei Missionarinnen und

61 Blöcher, Detlef, „Charakteristika der evangelischen Missionsbewegung in der 2/3-Welt,“ *Zmiss* (1/1999): 49-59; ders., „Die Notwendigkeit von Mission im ‚christlichen‘ Europa,“ *Gemeindegründung* Nr. 71 (3/02): 5-7; ders., „Weltmission im 21. Jahrhundert – 12 aktuelle Trends,“ <http://www.dmgint.de/mission/weltmi.html>. Eingewählt am 30. 9. 2003; ders., „ReMAP II Affirms the Maturation of the Younger Mission Movements of the South,“ *Connections* (Oktober – Dezember 2003): 48-53; ders., „Die evangelische Missionsbewegung des Südens ist eindrucksvoll gereift,“ *evangelikale missiologie* 20[2004]: 15-19; ders., „Ausbildung macht Missionare ausdauernd. Ergebnisse der REMAP II-Studie,“ *evangelikale missiologie* 20[2004]2: 46-53; ders., „Besonderheiten der deutschen evangelischen Missions-

bewegung,“ *evangelikale missiologie* 20[2004]4: 132-140; ders., „Jesus verkündigen mit Wort und Tat,“ http://www.dmgint.de/uploads/images/82/Wort_und_Tat.pdf, eingewählt am 22. 11. 2005; auch: *evangelikale missiologie* 21. Jg. 4. Quartal (2005): 145-147; ders., „Was den Dienst von Missionaren fruchtbar macht – Einsichten der Missionsleiter (ReMap II)“ *evangelikale missiologie* 21. Jg. 4. Quartal (2005).

teinamerika einen wesentlichen Beitrag für die Missionsarbeit in Deutschland geben können, sollte uns nicht nur freuen. Wir sollten diesen auch tatkräftig fördern, ohne unsererseits das Missionsengagement in anderen Teilen der Welt zu vernachlässigen.

Österreich – „Felix Austria“ oder „Friedhof der Missionare“?

Eine Zwischenbilanz der missionarischen Ausgangslage aus österreichischer Perspektive

Frank Hinkelmann

Wie hat sich die geistliche Entwicklung Österreichs in den vergangenen 15 Jahren vollzogen? Der Autor zeichnet die geistlich-historische Entwicklung innerhalb des Protestantismus des kleinen Alpenlandes nach und zeigt auf, dass die jüngere Gemeindegeschichte Österreichs keine einheitliche Entwicklung darstellt. Vielmehr entwickeln sich die verschiedenen Ströme innerhalb des Protestantismus in den vergangenen Jahren recht unterschiedlich. Der Autor schließt mit einigen Beobachtungen und kritischen Rückfragen zur derzeitigen geistlichen Ausgangslage Österreichs.

Drs. Frank Hinkelmann studierte Theologie in Gießen und Apeldoorn und leitete bis 2007 die Arbeit von OM in Österreich. Heute ist er für die Arbeit von OM in Zentraleuropa verantwortlich. Zusammen mit den Wycliff Bibelübersetzern in Österreich initiierte er Ende der 1990er Jahre die Gründung der AEM Österreich und ist seit 2003 Vorsitzender der Österreichischen Evangelischen Allianz. Derzeit arbeitet er an einer Dissertation zur Geschichte der Evangelikalen Bewegung in Österreich. Er lebt mit seiner Familie in Petzen-

kirchen, Niederösterreich. E-Mail: frank.hinkelmann@cea.om.org.

In den letzten Tagen des Jahres 1993 „übersiedelten“¹ wir als frisch verheiratetes Ehepaar von Deutschland nach Niederösterreich, um unsere Mitarbeit beim Missionswerk OM Österreich aufzunehmen. Meine Frau hatte schon früher für eineinhalb Jahre in Österreich gearbeitet und auch mir waren Land und Kultur von „Felix Austria“² durch eine

¹ So die österreichische Bezeichnung für „umziehen“.

² Mit dem Begriff *Felix Austria* wird den *evangelikale missiologie* 25[2009]3

Reihe kürzerer Missionseinsätze längst nicht mehr fremd.

Inzwischen sind 15 Jahre ins Land gezogen. Jahre, in denen sich Vieles verändert hat und dieser Aufsatz bietet die willkommene Gelegenheit, einmal innezuhalten und Bilanz zu ziehen: Wo stand die Evangelikale Bewegung³ vor 15 Jahren – wo steht sie heute? Welche Veränderungen haben sich ergeben und wie sind diese einzuschätzen? Und schließlich: Vor welchen Herausforderungen stehen wir heute, am Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts in Österreich?

„*These people have hardened their hearts to the gospel – nationally, culturally, religiously, socially ...*“.

Beginnen wir mit einem Blick zurück in die jüngere Vergangenheit. Noch vor 15 Jahren konnte Österreich in einer missiologischen Fachzeitschrift als „Friedhof der Missionare“⁴ bezeichnet werden, ohne dass dies viel Widerspruch ausgelöst hätte. In einer der wenigen Reaktionen schrieb der gebürtige Österreicher Andreas Köstenberger einige Monate später in derselben Zeitschrift:

Österreichern eine besonders glückliche Veranlagung oder Lebensart nachgesagt. Das zugrunde liegende Zitat bezieht sich jedoch auf die Heiratspolitik des Habsburger Hauses. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Felix_Austria [10.06.2009].

3 Der Begriff *evangelikal* wird in diesem Artikel im Sinne einer erwecklich geprägten theologischen Richtung innerhalb des Protestantismus verwendet. *Evangelikale Christen* können dabei verschiedenen protestantischen Konfessionen angehören; sie sind in Österreich sowohl in der Evangelischen Kirche als auch in Freikirchen (unter Einbeziehung der charismatischen und der Pfingstbewegung) beheimatet.

4 David Sanford, *Evangelical Missions Quarterly*, April 1994, S. 154. Dort hieß es bzgl. der Heimkehr eines Missionsehepaars in die USA: „But in the end, Austria, ‘the modern graveyard of missionaries,’ claimed two more victims“.

„These people [the Austrians] have generally hardened their hearts to the gospel, not just individually, but also nationally, culturally, religiously, socially and politically. They are blinded by the god of this world, with their minds resembling a spiritual obstacle course. For someone born, raised, and converted in Austria, these truths are more than mere theory – they are deeply felt experience. Spiritually speaking, Austria is a country living in the Dark Ages.“⁵ Solch eine grundlegend deprimierende Einschätzung der geistlichen Ausgangslage und der missionarischen Gemeindegründungs- und Gemeindeaufbauarbeit in Österreich beschränkte sich jedoch schon damals überwiegend auf den freikirchlichen Raum und wird heute wahrscheinlich nur noch von wenigen geteilt.⁶ Trotzdem spiegelt die Beschreibung eine Wirklichkeit wieder, wie sie zahllose nordamerikanische und europäische Missionare vor allem zwischen den 1960er und 1980er Jahre in ihrer missionarischen Arbeit im freikirchlichen Bereich erlebten.

Doch werfen wir einen kurzen Blick auf die Geschichte des Protestantismus in Österreich.⁷ Schon früh wandten sich große Teile der Bevölkerung im heutigen Österreich der Reformation zu, so dass

5 Andreas Köstenberger. „Anguish over Austria: Rising Above Pragmatism“. *Evangelical Missions Quarterly*, January 1995. S. 65-66.

6 Trotzdem hat auch in den vergangenen Jahren weiterhin eine recht hohe Anzahl freikirchlicher Missionare Österreich frühzeitig verlassen. Die Gründe für ihre frühzeitige Rückkehr sind jedoch sehr unterschiedlich. Genauere statistische Angaben fehlen jedoch.

7 Einen sehr guten Überblick über die Reformation und Gegenreformation in Österreich bietet Rudolf Leeb. „Der Streit um den wahren Glauben – Reformation und Gegenreformation in Österreich.“ Rudolf Leeb, Maximilian Liebmann, Georg Scheibelreiter & Peter G. Tropper. *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Wien: Ueberreuter, 2003: S. 145-279.

gegen Ende des 16. Jahrhunderts weite Teile des heutigen Österreichs evangelisch geprägt waren. Auch die Täufer fanden vor allem im Tiroler Raum – aber auch in Nieder- und Oberösterreich – früh eine große Anhängerschaft, allerdings wurden sie schon früh vehement verfolgt. Nicht wenige ließen um ihres Glaubens willen ihr Leben, andere entschieden sich zu emigrieren.

*Gegen Ende des 16. Jahrhunderts
waren weite Teile Österreichs
evangelisch geprägt.*

Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts setzte sich die „katholische Erneuerung“ durch. Im Zuge der Gegenreformation wurden tausende Österreicher vor die Entscheidung gestellt: Glaube oder Heimat. Viele unter ihnen ließen nicht von ihrem evangelischen Glauben ab und mussten die Heimat verlassen. Unter ihnen war z. B. auch der Großvater von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, aus altem niederösterreichischen Adelsgeschlecht aus dem Raum Gresten stammend, der über Preßburg nach Nürnberg emigrierte.⁸ Nur wenige Evangelische blieben und zogen sich oftmals in entlegene Bergregionen zurück. Dort gelang es ihnen, im Geheimen ihren evangelischen Glauben zu leben. Schließlich gewährte Kaiser Joseph II. im Jahr 1781 den verbliebenen Evangelischen Toleranz. Doch bis in die Gegenwart konnte sich der Protestantismus von dieser erzwungenen Vertreibung und Unterdrückung nicht mehr erholen. Bis heute gehört nur eine Minderheit von um die 6% der Bevölkerung einer protestantischen Kirche an.⁹

8 Vgl. die Angaben in Frank Hinkelmann. *Kleine Geschichte der Evangelischen in den Bezirken Melk und Scheibbs*. Nürnberg: VTR, 2005. S. 44ff.

9 Diese Zahlen gehen auf die Angaben der letzten Volkszählung und eigene Forschungsergebnisse des Autors zurück.

Wenden wir uns nun noch kurz der Entwicklung im freikirchlichen Bereich zu. Die Baptisten¹⁰ und Methodisten¹¹ gründeten ihre ersten Gemeinden um 1870 in Wien und kurze Zeit später folgten Gemeinden in Graz. Zumindest bis 1918 unterlagen diese Gemeinden starken Einschränkungen. Vereinzelte Gemeindegründungen fanden in weiterer Folge in den Zwischenkriegsjahren statt. So treten vor allem im Wiener Raum z.B. die Brüderbewegung, die Nazarener und die Pfingstbewegung erstmals auf. Doch die überwiegende Anzahl der freikirchlichen Gemeinden im Land sind erst nach 1945 gegründet worden.

Was führte nun zu einer regelrechten freikirchlichen Gründungswelle nach 1945? Aus Platzgründen können hier nur einige Motive angedeutet werden.

Mit Ende des 2. Weltkriegs und dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes verschlug es zahllose reichsdeutsche Flüchtlinge nach Österreich. Nicht wenige von ihnen gehörten schon in ihrer alten Heimat einer Freikirche an und so schlossen sie sich auch in der neuen Heimat als Freikirche zusammen. Vor allem bei den Freien Christengemeinden, der österreichischen Pfingstbewegung, ist diese Entwicklung deutlich zu beobachten.¹²

Zahlreiche ausländische, interdenominationalle evangelikale Missionsgesellschaften, sowohl aus dem europäischen¹³

10 Franz Graf-Stuhlhofer. *Frisches Wasser auf dürres Land. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich*. Baptismus Studien 7. Kassel: Oncken Verlag, 2005.

11 Ernst Scholz. 1871 – 1931. Zum 60jährigen Jubiläum der I. Methodistengemeinde in Wien VIII., Bennogasse 11. Wien: Selbstverlag, 1931.

12 Vgl. Klaus Winter & Anton Bergmair. *Eine Bewegung stellt sich vor. 50 Jahre Freie Christengemeinden in Österreich. 1946-1996*. Salzburg: Lebensbotschaft, 1996.

13 Für den deutschsprachigen Bereich seien hier

als auch aus dem nordamerikanischen Bereich¹⁴, sandten Missionare nach Österreich, die nur selten mit bestehenden evangelischen Pfarrgemeinden zusammen arbeiteten und sich stattdessen dafür einsetzten, unabhängige freie Gemeinden zu gründen.

... eine in der österreichischen Kirchengeschichte beispiellose Gemeindegründungsinitiative.

Auch zahlreiche denominationell geprägte Missionswerke begannen eine intensive Missionsarbeit in Österreich und förderten die Gründung weiterer Ortsgemeinden ihrer jeweiligen Denomination. Als Beispiel seien hier die (nordamerikanischen) Mennoniten Brüdergemeinden, mehrere Pfingstmissionen, Baptisten oder auch die Arbeit der Wiedenester Brüdergemeinden erwähnt.

Als Ergebnis dieser in der österreichischen Kirchengeschichte beispiellosen freikirchlich geprägten missionarischen Gemeindegründungsinitiative, entstanden vor allem bis Mitte der 1980er Jahre zahlreiche, sowohl unabhängige, evangelikal geprägte freie Gemeinden¹⁵ als auch eine Reihe denominationeller Freikirchen. Auf diese Phase der freikirchlichen Gemeindegründungsarbeit bezogen sich Kommentare wie das eingangs zitierte „Österreich als Friedhof der Missionare“.

z.B. die DMG, OM oder die Kontaktmission erwähnt.

14 Für den angelsächsischen Bereich seien TEAM oder auch Greater Europe Mission als Beispiel angeführt.

15 Vgl. hierzu die Diplomarbeit von Fritz Börner. Freikirchlicher Gemeindebau in Österreich: Eine Untersuchung der Gemeinden der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden in Österreich (ARGEGÖ), mit einem historischen Rückblick in Kirchengeschichte und die Geschichte der Bekennergemeinden auf österreichischem Boden. Linz: Eigenverlag, 1989.

Vor allem von römisch-katholischer, zunehmend seit Mitte der 1970er Jahre aber auch von evangelischer Seite, erfuhren die Freikirchen, Missionare und unabhängige Gemeinden vehemente Opposition, und regelmäßig wurden sie mit dem Vorwurf diskreditiert, Sektierer zu sein.¹⁶ Ein Ergebnis dieser grundsätzlichen Gegnerschaft seitens der Volkskirchen, die sich häufig auch in der medialen Berichterstattung und in der öffentlichen Meinung der Bevölkerung niederschlug, zeigte sich in nicht wenigen Gemeinden darin, dass vor allem im eher kleinstädtisch bzw. ländlich geprägten Gegenden überwiegend Personen erreicht und in die Gemeinden integriert werden konnten, die entweder am Rand der Gesellschaft standen oder persönliche Lebenskrisen durchlebten. Vielfach gelang es jedoch während dieser frühen Phase nicht, in die gesellschaftlich prägenden (bürgerlichen) Kreise vorzudringen.

An dieser Stelle muss jedoch auch eine missiologische Frage aufgeworfen werden, deren Erforschung und Aufarbeitung meines Erachtens noch aussteht: Könnte es sein, dass die Frage der Kontextualisierung des Evangeliums in einem zutiefst römisch-katholisch gepräg-

16 Vgl. hierzu z. B. die noch im Jahr 2002 vom Katholischen Bibelwerk Linz und dem Familienreferat des Landes Oberösterreich herausgebrachte Broschüre und CD-Rom „Wissen schützt“, die erst nach massiver politischer Intervention zurück gezogen wurde. Zur Diskussion hierzu vgl. <http://www.sekten.at/Sekten-CDROM/index.html> [27.05.2009]. Hier findet sich auch ein Rechtsgutachten zu der Publikation. Der Autor kommt dabei zu dem Schluss: „Die Einseitigkeit der Darstellung im Zusammenhang mit dem Sektenreferenten einer Kirche stellt sich als eine Verunglimpfung religiöser Gemeinschaften dar, die nicht der Mainstream-Religion oder Konfession entsprechen und beschränkt unter dem Deckmantel der Sektenbekämpfung das fundamentale Recht, die eigene Spiritualität und Religiosität allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu leben.“

ten Land wie Österreich von den überwiegend dem protestantischen Ausland entstammenden Missionaren zu wenig bedacht wurde? Könnte es sein, dass eine im evangelikalen Raum oftmals stark vorhandene anti-katholische Grundhaltung sich hier als ein Hindernis erwies?

Wo verläuft in einer römisch-katholisch geprägten Gesellschaft die Trennlinie zwischen Evangelium und Kultur?

Immer wieder gewann der Autor den Eindruck, dass die katholisch geprägte Dimension der österreichischen Kultur zu wenig konstruktiv für die Missions- und Gemeindegründungsarbeit fruchtbar gemacht wurde. Einzelne Personen konnten zwar in eine lebendige Gottesbeziehung geführt werden. Doch welche Auswirkungen hatte das für ihr Leben z. B. im erweiterten Verwandtenkreis? Bedeutete eine Bekehrung automatisch den Austritt aus örtlichen Vereinen wie Sport- oder Musikverein, nur weil dort oftmals der römisch-katholische Priester auch jährlich zu einer Segenshandlung auftrat? Wo verläuft in einer römisch-katholisch geprägten Gesellschaft die Trennlinie zwischen Evangelium und Kultur?

Ein Beispiel aus dem gottesdienstlichen Bereich soll die Problematik konkretisieren: Ist die freikirchliche Liturgie in einer Reihe der evangelikalen Gemeinden mit ihrer häufigen Ablehnung vorgeformulierter Gebete oder auch des gemeinsamen Sprechens des Vaterunsers bzw. eines Glaubensbekenntnisses ein Ergebnis einer bewussten kontextualisierten Theologie des Gottesdienstes oder stellt sie nicht doch viel eher eine reflexartige Reaktion auf die römisch-katholische oder auch lutherische Liturgie dar, die es endlich zu überwinden gilt?! Die 1980er und vor allem die 1990er Jahre brachten eine mehrfache Akzent-

verschiebung mit sich. Zum einen kam die große Gemeindegründungswelle im klassisch-konservativ, evangelikalen Bereich mehr oder weniger zu einem vorläufigen Abschluss. Im Vergleich zu den vorangegangenen Jahrzehnten entstanden nur noch vereinzelt neue Gemeinden. Statt nach außen (evangelistisch-missionarisch) richtete sich der Blick nun vermehrt nach innen: Die *Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Gemeinden in Österreich (ARGEGÖ)*, eine Sammlungsbewegung freier, evangelikaler Gemeinden, die an der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift festhält und Anfang der 1980er Jahre gegründet wurde, entwickelt sich mehr und mehr zu einer konservativen freikirchlichen Allianz, teilweise im Laufe der Jahre sogar zu einer Gegenallianz zur Evangelischen Allianz und erlebt mit ihren Arbeitskreisen und der jährlichen Schulungswoche in den 1990er Jahren ihre Blüte.

Gleichzeitig beginnen immer mehr freie Gemeinden sich nach eigenen Räumlichkeiten umzuschauen. Einige kaufen bestehende Gebäude und bauen sie für ihre Bedürfnisse um, anderer errichten neue Gemeinderäumlichkeiten – eine Entwicklung, die zehn bis zwanzig Jahre vorher noch kaum vorstellbar oder (finanziell) möglich gewesen wäre. Statt Evangelisation und Multiplikation stehen der nach innen gerichtete, geistliche Gemeindeaufbau und zunehmend auch die rechtliche und gesellschaftliche Anerkennung im Fokus.

Dieser zuletzt erwähnte Bereich gewinnt auch dadurch an Bedeutung, dass das bis ins Jahr 2002 gültige veraltete Vereinsgesetz an sich nicht für religiöse Gruppierungen ausgelegt war und schwerlich für Gemeinden passte. Eine erste Abhilfe schaffte 1998 die rechtliche Einrichtung der „staatlich eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft“, zu der sich aus dem evangelikalen Bereich der *Bund der Baptistengemeinden in Österreich*, der

Bund evangelikaler Gemeinden in Österreich, die Freien Christengemeinde/Pfingstgemeinde in Österreich und die Mennonitische Freikirche Österreichs (erst 2001), die rumänisch sprachige *Pfingstkirche Gemeinde Gottes in Österreich* (2001) und neuerdings die charismatisch geprägten *Elaia Christengemeinden* (2006) formierten.¹⁷

Anders verläuft die Entwicklung im neocharismatischen Bereich. Gab es bis in die 1980er nur vereinzelte unabhängige charismatische Gemeinden und Gruppierungen, kam es vor allem Ende der 1980er und im Laufe der 1990er Jahre zu zahlreichen Gründungen freier, charismatischer Gemeinden, die mit ihrer stärker das Gefühl ansprechenden Form der Frömmigkeit einen Zugang zur österreichischen Mentalität fanden und vielfach rasant wuchsen. Hinzu kamen auch mehrere charismatische Gruppen im römisch-katholischen Bereich und eine der Geistlichen Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche (GGE) nahestehende Gemeinde, die sich für einen freikirchlichen Weg entschieden. Die Mehrheit der unabhängigen charismatischen Gemeinden schlossen sich vor zwei Jahren als teilweise selbständige Zweige dem Bund der Freien Christengemeinde / Pfingstgemeinde in Österreich an. Weitere fünf Gemeinden gründeten die staatlich eingetragene Bekenntnisgemeinschaft der Elaia Christengemeinden und so bleiben derzeit die Vineyard Gemeinden (fünf) und einige wenige Einzelgemeinden als unabhängige Gemeinden übrig. Allerdings ist auch bei den charismatischen Gemeindegründungen in den

17 Allerdings führte die Einführung der staatlich eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften zu einer religiösen Mehr-Klassen-Gesellschaft. Es bleibt abzuwarten – auch aufgrund einiger neuerer Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte – was sich in den kommenden Jahren an dieser Situation ändern wird.

vergangenen Jahren eine gewisse Stagnation zu beobachten.¹⁸

Eine weitere dynamische Neuentwicklung begann mit dem Zusammenbruch des Eisernen Vorhangs Ende der 1980er Jahre. Waren es zuerst rumänische Baptisten und Pfingstler, die sich in Österreich in Gemeinden zusammenschlossen¹⁹, wächst vor allem in den letzten Jahren die Anzahl ethnischer, fremdsprachiger Gemeinden rasant. Inzwischen werden wahrscheinlich in Wien mehr fremd- als deutschsprachige Gemeinden gegründet.²⁰ So existieren allein in Linz derzeit mindestens sieben von Afrikanern gegründete Gemeinden. Auch wenn bisher eher Afrikaner zum Klientel dieser Gemeinden gehören: Die österreichische Bevölkerung rückt mehr und mehr in das Blickfeld nicht weniger dieser ethnischen Gemeinden.

In Wien werden wahrscheinlich mehr fremd- als deutschsprachige Gemeinden gegründet.

Doch Mission und Gemeindegründung bilden keine Einbahnstraße. Österreich

18 Einen umfassenden Überblick über die konfessionelle Landschaft Österreichs versuche ich in folgender Neuerscheinung zu geben: Frank Hinkelmann. *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften in Österreich. Mit einem Anhang wichtiger Dokumente zu Theologie und Glauben der Konfessionen.* Edition ea. Linz: OM Books, 2009.

19 Die meisten rumänisch-sprachigen Baptisten-gemeinden schlossen sich dem Bund der Baptisten-gemeinden in Österreich an. Im Bereich der rumänisch-sprachigen Pfingstgemeinden schloss sich ein Teil dem Bund der Freien Christengemeinden / Pfingstgemeinden in Österreich an. Die Gemeinde Gottes (Cleveland) formierte sich hingegen als eine eigenständige staatlich eingetragene Bekenntnis-gemeinschaft.

20 Vgl. die Angaben bei Bösch, Walter. Damit sie alle eins seien. Eine Studie über die Einheit unter den geistlichen Leitern freikirchlicher Gemeinden in der Stadt Wien. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Wien, 2008. S. 32.

ist nicht länger nur Empfängerland für ausländische Missionare, vielmehr nimmt es zunehmend selbst seine weltmissionarische Verantwortung wahr.²¹ Noch Anfang der 1990er Jahre traf man in vielen Gemeinden auf eine ähnliche Grundüberzeugung, wie sie schon Max Monsky, der Vater der Österreichischen Volksmission im Jahr 1926 vertreten hatte: „Bei aller eigenen Opferwilligkeit wird Österreich noch für lange hinaus auf die brüderliche Mithilfe der Christgläubigen der mehr evangelischen Lande angewiesen sein, denn es ist und bleibt noch für lange hinaus Missionsgebiet, und die dort vorhandenen Kreise, welche klare Reichsgottesarbeit tragen können, sind für diesen Dienst allein noch zu klein dazu.“²²

Fehlende finanzielle Möglichkeiten als Haupthinderungsgrund für das Aussenden von Missionaren?

Immer wieder wurden die fehlenden finanziellen Möglichkeiten der Gemeinden als Haupthinderungsgrund für das Aussenden von österreichischen Missionaren angeführt. Allerdings stellt sich die Frage, woher diese Überzeugung stammt? Könnte es sein, dass es die ausländischen Missionare waren, die in die neu gegründeten Gemeinden diese „Armutsmentalität“ selbst hinein gepflanzt haben?²³

21 Eine erste Zusammenschau des österreichischen Beitrags zur Weltmission im Laufe der Geschichte bietet Wolfgang Binder. *Austria's Role in Protestant World Missions*, Otterburne (CND): Providence Theological Seminary, 1997.

22 Max Monsky. *Aus der Österreichischen Volksmission*. Wien: Verlag der Evangelischen Gesellschaft in Österreich, 1926. S. 4.

23 Immer wieder teilten mir Missionare in Gesprächen mit, dass sie es nicht für möglich halten, dass Gemeinden ihren Pastor selbst finanzieren können. Begründet wird dies meistens mit der geringen Anzahl an verbindlichen Gemeindegliedern. Auffallend ist jedoch, dass diese Überzeugung in den jüngeren charismatischen Gemeinden

Denn wer sich Statistiken ansieht, findet andere Informationen: Beim BIP pro Einwohner liegt Österreich schon seit Jahren vor Deutschland und gehört zu den fünf reichsten Ländern der EU.²⁴ Und auch die Gemeindeglieder spiegeln inzwischen einen guten Querschnitt der österreichischen Gesellschaft wieder und entstammen nicht nur der finanziell eher schlechter gestellten Schicht.

Seit Mitte der 1990er Jahre zeigt sich in den österreichischen Gemeinden eine Bewusstseinsänderung. Gemeinden erkennen, dass Österreich nicht nur Missionare aufnehmen, sondern selbst Missionare aussenden soll und kann. Diese wachsende Sicht führte u. a. auch zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen in Österreich Ende der 1990er Jahre. Heute befinden sich rund 80 Österreicher als Missionare im Ausland im Einsatz. Wahrscheinlich gibt es damit mehr Österreicher in einem vollzeitlichen Dienst im Ausland, als Österreicher in einem vollzeitlichen Dienst einer Freikirche innerhalb Österreichs.²⁵

Wo steht die österreichische Evangelikale Bewegung im Jahr 2009? Wie nie zuvor in ihrer Geschichte erfährt die Evangelikale Bewegung mediale und öffentliche Akzeptanz. Berichte über Evangelikale in den Medien sind zunehmend sachlich und fair und selbst von offizieller römisch-katholischer Seite werden Evangelikale nur noch selten in ein Sekten-Eck gedrängt. Hierzu hat u. a. auch die Arbeit der Österreichischen Evangelischen Allianz beigetragen. Es ist die Herausforderung der kommenden Jahre, diese positive Akzeptanz auch missionarisch zu nutzen.

weniger anzutreffen ist.

24 Vgl. die Statistik auf: <http://wko.at/statistik/eu/europa-BIPjeEinwohner.pdf> [27.05.2009].

25 So das Ergebnis einer Untersuchung des Missiologen Dr. Scott Klingsmith in einem Vortrag vom Juni 2008.

Gab es zwischen den 1960er und 1980er Jahren vor allem eine Gemeindegründungswelle im freikirchlich-konservativen evangelikalen Bereich, folgte diese im charismatisch freikirchlichen Bereich vor allem in den 1980er und 1990er Jahren. Seither sind es vor allem ethnische und fremdsprachige Gemeinden, die neue Gemeinden gründen. Durch die rechtliche Einführung der Möglichkeit einer staatlich eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft bietet sich evangelikalen Freikirchen erstmals die Möglichkeit einer offiziellen staatlichen Registrierung und einer gewissen Anerkennung. Nachdem das Gesetz eine zehnjährige Registrierung als Bekenntnisgemeinschaft als Vorbedingung eines Antrags als staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft vorsieht, die für eine Reihe der protestantischen Bekenntnisgemeinschaften im Jahr 2008 abgelaufen ist, wird in den kommenden Jahren mit der Anerkennung der ersten evangelikalen Freikirchen als Religionsgemeinschaften zu rechnen sein. Auch hier stellt sich die Frage, wie diese rechtlichen neuen Rahmenbedingungen missionarisch fruchtbar gemacht werden.

*... die neuen
rechtlichen Rahmenbedingungen
missionarisch fruchtbar machen.*

Insgesamt kann die Evangelikale Bewegung in Österreich derzeit auf rund 40.000 Personen geschätzt werden, von denen rund 30.000 Anhänger von Freikirchen sind. Allerdings liegt der Anteil von Ausländern (oder neu eingebürgerten Österreichern) mit rund 15.000 erstaunlich hoch.²⁶ Die nächsten Jahre

26 Diese Zahlen ergeben sich aus den Angaben der Volkszählung 2001 zu den protestantischen Kirchen und neueren Recherchen des Autors zu fremdsprachigen Gemeinden unter Einbeziehung der fremdsprachigen Zweige der Bekenntnisgemeinschaften. Vgl. Hinkelmann, *Konfessions-*

werden zeigen müssen, ob es den ethnisch geprägten Gemeinden gelingen wird, missionarisch die österreichische Bevölkerung zu erreichen.

Die große Herausforderung der Evangelikalen Bewegung liegt in den kommenden Jahren in der Frage, ob es gelingen wird, die zumindest teilweise vorhandene Innenbezogenheit der vergangenen Jahre zu überwinden. Wird es möglich sein, eine neue missionarische Stoßkraft zu entwickeln, die sowohl gesellschaftlich relevant ist und „der Stadt Bestes“ sucht als auch den postmodernen Österreicher mit seinen Bedürfnissen und Interessen abholen und ansprechen kann? Wird es möglich sein, eine evangelikale „Gettoisierung“ zu überwinden und Evangelium – eine gute Nachricht – durch Leben und Lehre für die österreichische Gesellschaft und ihre Menschen zu sein?

Bis heute sind überdurchschnittlich viele Leitungspositionen in Bündeln, Gemeinden und Werken in der Hand von ausländischen Mitarbeitern (Missionaren). Auch wenn es seit den 1990er Jahren ein wachsendes Problembewusstsein in dieser Frage gibt, ist es überwiegend noch nicht gelungen, erfolgreich Leiterschaft in nationale Hände zu übergeben.²⁷ Im gemeindlichen Bereich liegt eine Ursache sicher darin, dass nur wenige Gemeinden meinen, ihren Pastor selbst bezahlen zu können. Oft scheint es „günstiger“ zu sein, auf ausländische Missionare und deren Freundeskreis zurückzugreifen.²⁸ Es bleibt auch eine offene

kunde, edition ea, 2009.

27 Eine positive Ausnahme bilden hier z. B. die Freien Christengemeinden / Pfingstgemeinden, die in den vergangenen Jahren eine Reihe jüngerer Pastoren aus den eigenen Gemeinden aufbauen konnten.

28 Zwar finden sich auch in der römisch-katholischen Kirche zahlreiche ausländische Priester, allerdings gehen diese auf den Priestermangel innerhalb der Kirche zurück. Hingegen gäbe es in

Forschungsaufgabe, in wie weit Aspekte der österreichischen Mentalität dieses Phänomen noch unterstützen.²⁹

den Freikirchen durchaus eine Reihe ausgebildeter Mitarbeiter, die aber aus beruflicher Perspektivlosigkeit in eine säkulare Anstellung wechseln.

29 Es sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes die österreichische Mentalität des Österreicher – so es

denn eine solche überhaupt gibt – an dieser Stelle näher zu untersuchen. Dem Autor ist aber schon des Öfteren aufgefallen, dass Österreicher bereitwillig Ausländern bei der Übernahme von verantwortlichen Aufgaben in Gemeinden den Vortritt lassen und sich selbst nicht in den Vordergrund stellen. Darüber hinaus sei an dieser Stelle auf die grundlegenden Werke von Erwin Ringel zur *österreichischen Seele* verwiesen.

Afrikanische Diaspora in der Schweiz

Johannes Müller

Die afrikanische Einwanderung in die Schweiz ist zahlenmäßig relativ klein, aber durch den hohen Anteil an aktiven und initiativen Christen entstehen immer mehr neue Gemeinden. Diese Gemeinden sind oft klein und unterscheiden sich in Bezug auf Hintergrund und Zielsetzung zum Teil stark. Bei Leitertreffen zeigte sich, dass die Zusammenarbeit bei der Ausbildung von Gemeindeverantwortlichen eine Priorität ist. In diesem Artikel werden nach einer kurzen Bestandsaufnahme Fragen des Selbstverständnisses und verschiedene Herausforderungen betrachtet. Daraus zeigen sich Aspekte, die für die Förderung der Bewegung berücksichtigt werden müssen.

Johannes und Barbara Müller waren 14 Jahre in Guinea (Westafrika) in der Leiteraus- und Weiterbildung und der Mobilisierung für interkulturellen Gemeindebau unter erreichten Völkern tätig. Seit Ende 2007 bauen sie African Link auf, eine Arbeit mit afrikanischen Gemeindeleitern in der Schweiz. Viele Aktivitäten werden in Partnerschaft mit der Arbeitsgemeinschaft Interkulturell (AGiK) der Schweizerischen Evangelischen Allianz organisiert. E-Mail: africanlink@gmx.ch.

Einleitung

„Gott hat uns nicht einfach so hierher geführt, sondern dafür, dass wir die Erweckung bringen.“ „Die Schweizer Christen sind viel zu ruhig. Wir möchten einen großen Event mit mehreren Chören

und Musikgruppen organisieren, damit die Schweizer merken, dass es hier lebendige Christen gibt.“ Mit der Ankunft afrikanischer Christen in der Schweiz zieht frischer Enthusiasmus ins Land der soliden Werte ein – ein spannender Gegensatz.

Im Folgenden möchte ich ein paar erste Beobachtungen aus dieser recht neuen Bewegung in Gottes Reich vorstellen. Zuerst werden wir einen Blick auf aktuelle Situation der christlichen, afrikanischen Einwanderung richten. In den weiteren Abschnitten werden wir anschauen, wie sich die Gemeinden, die von Afrikanern geleitet werden, selbst sehen und was ihre Zielsetzungen sind, welchen Herausforderungen sie sich hauptsächlich stellen müssen und welche

Ansätze sich für die Ermutigung der Bewegung daraus ergeben.

Afrikanische Christen in der Schweiz

Die afrikanische Einwanderung in die Schweiz ist neueren Datums. Ende 2007 lebten rund 60.000 Menschen in der Schweiz, die aus Afrika südlich der Sahara stammen, und von ihnen hat inzwischen ein Viertel die Schweizer Staatsbürgerschaft.

„Gott hat uns hierher geführt, dass wir die Erweckung bringen.“

Andererseits besitzt ein weiteres knappes Viertel keine dauerhafte Aufenthaltsbewilligung. Rund die Hälfte der afrikanischen Wohnbevölkerung sind zwischen 20 und 39 Jahre alt und 53% sind Männer (was dem Durchschnitt der ausländischen Wohnbevölkerung entspricht).¹

Verglichen mit den 1,7 Millionen Ausländern (22% der Wohnbevölkerung), die in der Schweiz leben, ist die Zahl der subsaharischen Afrikaner klein, aber zusammen mit den (zahlenmäßig etwa gleich starken) Lateinamerikanern gehören sie zu den am schnellsten wachsenden Einwanderergruppen. Diese beiden Gruppen haben zugleich den größten Anteil an evangelikalen und vor allem pfingstlichen Christen unter den Einwanderern. Inzwischen gibt es über 200 Gemeinden, die von Afrikanern geleitet werden. Viele der Pastoren stammen aus Ghana oder aus Kongo.

Die Zahl der französisch- und der englischsprachigen afrikanischen Christen in der Schweiz ist ungefähr gleich groß. An dritter Stelle folgen die amharisch- und tigrinya-sprachigen Christen aus Äthiopien und Eritrea. Ihre Gottesdienste werden in der Regel in ihren Sprachen

durchgeführt und sind für andere Nationalitäten kaum zugänglich. Die portugiesischsprachigen afrikanischen Christen schließen sich oft französischsprachigen oder brasilianischen Gemeinden an. Während die englischsprachigen Gemeinden in der ganzen Schweiz ein internationales Publikum ansprechen können, unterscheidet sich die Situation der Französischsprachigen je nach Landesgegend sehr: In der Romandie verwenden sie die Sprache der Umgebung und eine Durchmischung ist prinzipiell möglich; in der Deutschschweiz finden sie sich in einer sprachlichen Nische wieder, die nur ein sehr begrenztes nicht afrikanisches Publikum anspricht.

Selbstverständnis

Afrikanische Gemeinden oder afrikanische Pastoren?

In der Schweizer Öffentlichkeit und in der kirchlichen Presse ist immer wieder von afrikanischen Gemeinden oder Kirchen die Rede.

Diese Außenwahrnehmung wird nur von wenigen Leitern dieser Gemeinden geteilt. Das prominenteste Beispiel ist sicher die „Konferenz afrikanischer Gemeinden in der Schweiz“², ein Netz von rund 25 hauptsächlich französischsprachigen Gemeinden, das vor 12 Jahren gegründet wurde. Die allermeisten der Gemeinden, die von Afrikanern gegründet und geleitet werden, verstehen sich jedoch als internationale oder multikulturelle Gemeinden. Oft erscheint „international“ im Namen der Gemeinde, während Ausdrücke wie „afrikanisch“ bei Öffentlichkeitsauftritten vermieden werden. Ein afrikanischer Pastor sagte mir: „Wenn ich eine afrikanische Gemeinde

¹ Die Bevölkerungszahlen wurden aus den Angaben des Bundesamtes für Statistik (BFS, www.bfs.admin.ch) errechnet.

² „Conférence des Églises Africaines en Suisse“ (CEAS) (<http://ceasuisse.7adire.net>). Eine der Mitgliedsgemeinden bezeichnet sich als Communauté Évangélique d'expression tropicale (evangelische Gemeinde mit tropischer Ausdrucksweise).

gründen wollte, wäre ich am falschen Ort, ich müsste das in Afrika tun. Unser Ziel ist der Aufbau einer internationalen Gemeinde in der Schweiz.“

Eine besondere Gruppe umfassen die Gemeinden, die zu einem Gemeindeverband oder einem Netz mit Hauptsitz in Afrika gehören. Auch sie tragen oft die Bezeichnung „international“³, wobei sich dies manchmal eher auf die Verbreitung der Gemeinden in mehreren Ländern bezieht als auf eine (angestrebte) gemischte Zusammensetzung der Mitgliedschaft der einzelnen Gemeinden.

Die Vision von afrikanischen Leitern

Bei Gesprächen mit afrikanischen Pastoren über die Zielsetzungen ihrer Arbeit stieß ich auf eine große Bandbreite:

*Afrikaner kommen nach Europa,
sie haben viel Materielles,
aber sie sterben geistlich*

– Afrikanische Christen im Glauben stärken: „Früher gingen weiße Missionare nach Afrika und starben an Malaria oder anderen Tropenkrankheiten. Heute kommen die Afrikaner nach Europa. Sie haben zu essen und viel Materielles, aber sie sterben geistlich.“

– Evangelisation der neuen Immigranten aus demselben Sprachraum (z.B. Äthiopier, Eritreer).

– Die Schweiz mit dem Evangelium erreichen: Immer wieder werden Beispiele aus der heutigen gesellschaftlichen Realität erwähnt (am häufigsten die Gleichstellung der Homosexualität) um zu illustrieren, wie weit sich der Westen vom Evangelium entfernt hat und neu Jesus benötigt.

– Hilfsprogramme für Afrika: Einige Gemeinden und auch einzelne Immigranten lancieren ganzheitliche Dienste in Afrika, oft zuerst in ihrem Heimatland; einige haben mit Gemeindegründungsprojekten begonnen.

– Ausbildungsprogramme in der Schweiz und in Afrika aufbauen.

– Kulturelle Verbundenheit nach Afrika aufrechterhalten.⁴

Kürzlich veranstalteten wir zwei Treffen von afrikanischen Leitern in der Schweiz. In einer Austauschrunde wurden Vision und Stärken der verschiedenen Gemeinden zusammengetragen. Dabei kristallisierten sich folgende Hauptpunkte heraus:

– Das Reich Gottes voranbringen und die gegenseitige Ergänzung im Leib Christi fördern.

– Menschen zu Jesus führen und Jünger ausbilden und zurüsten, damit sie nach Gottes Werten leben und mit Schwierigkeiten zu Recht kommen.

– Multikulturelle Gemeinden gründen und aufbauen.

– Anbetung und Musik.

Der Anteil von interkulturellen Ehen ist sehr hoch.

Ein spezieller Bereich wurde von mehreren Leitern erwähnt: der Dienst an Ehepaaren und Familien. In den Gemeinden, die afrikanische Pastoren leiten, ist erwartungsgemäß der Anteil von interkulturellen Ehen sehr hoch.

Bei diesen Treffen standen die verbindenden Elemente im Blickfeld, und so wurden verständlicherweise vor allem Punkte aufgezählt, die mit dem Gemeindebau in der Schweiz in Zusammenhang stehen und die den multikulturellen Migrationshintergrund widerspiegeln.

³ Ein prominentes Beispiel ist die „Lighthouse Chapel International“ mit Sitz in Accra, Ghana, die über 800 Gemeinden in mehr als 50 Ländern hat, davon etwa 16 Gemeinden in der Schweiz.

⁴ Eines der Projekte der „Conférence des Églises Africaines en Suisse“ ist es, den Kindern, die in der Schweiz aufwachsen, einen Austausch mit der afrikanischen Realität zu ermöglichen.

Gemeindemodelle

Eine der zentralen Fragen, die die Migrationsbewegung aufwirft, ist die nach dem Platz der verschiedenen Kulturen und dem anzustrebenden Gemeindemodell. Wir möchten kurz drei Ansätze betrachten:

Ethnische Gemeinden

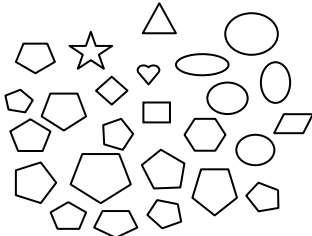
Wenige Gemeinden würden sich selbst als ethnisch bezeichnen – dies entspricht oft eher der Wahrnehmung von außen. Wenn kulturelle Faktoren nicht bewusst reflektiert werden, brechen sie jedoch immer wieder durch:

Ein Pastor aus Kongo hat mir einmal deutlich gesagt, dass seine Gemeinde eine Gemeinde Christi sei und keine afrikanische. Bei einem der darauffolgenden Anlässe wurden Lieder auf Lingala gesungen und die Predigt in diese Sprache übersetzt.

Wenn kulturelle Faktoren nicht bewusst reflektiert werden, brechen sie immer wieder durch.

Eine internationale, westliche Denomination hat eine französischsprachige Gemeinde in Zürich gestartet. Afrikanische Gäste aus anderen Ländern erkannten die Gemeinde sofort als „kongolaisch“, nicht zuletzt wegen der typischen Trommelrhythmen.

Ethnische Gemeinden, die zueinander in loser oder keiner Verbindung stehen. Die größte Anzahl entspricht der Gastkultur.



In der Regel werden Gemeinden als ethnisch charakterisiert, die sich aus Christen einer nicht einheimischen Kulturgruppe zusammensetzen. Gemäß diesem Verständnis sind die meisten ethnischen Gemeinden in der Schweiz afrikanisch, weil sie alle anderen zahlenmäßig übertreffen. Diese Definition zeugt aber von einer kulturellen Voreingenommenheit: Nicht nur die fremden, sondern alle kulturell homogenen Gemeinden müssten als ethnisch bezeichnet werden. Das bedeutet, dass Schweizer Gemeinden auch ethnisch sind, und sie stellen sogar mit Abstand den größten Teil der ethnischen Gemeinden. Von Migranten werden Schweizer Gemeinden durchaus so erlebt.

Dies wirft die Frage auf, ob Migranten dadurch ermutigt wurden, selbst ethnische Gemeinden (oder so genannte Migrationskirchen) zu gründen, weil sie bei der Einwanderung auf die kulturell schweizerisch geprägten Gemeinden gestoßen sind.

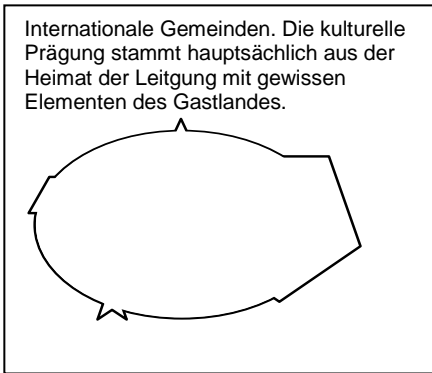
Internationale Gemeinden

Einige Leiter steuern der Tendenz zur ethnischen Gemeinde bewusst entgegen. In der Regel werden kulturelle Elemente aus ihrer Heimatkultur abgeschwächt und einige westliche oder Schweizer Elemente dazu genommen. Daraus entsteht eine internationale Mischung mit ein oder zwei Leitkulturen. In ein paar Gemeinden wird eine Übersetzung auf Deutsch angeboten.

Abgeschwächte Elemente aus ihrer Heimatkultur und dazu einige Schweizer Elemente.

Dazu eine kleine Illustration. Ein afrikanische Pastor ließ drei afrikanische Ehepaare und einen Schweizer nach vorne kommen: „Heute möchten wir denen danken, die geholfen haben, unsere Gemeinde zu gründen.“ Er erklärte, wie sehr er ihr Engagement für die Gemeinde

und ihren Respekt für ihn als jüngeren Leiter schätzte. Er rief Vertreter von verschiedenen Gemeindegruppen auf, damit sie ihre Dankworte anfügten. Bis dahin erinnerte die kleine Zeremonie sehr an Afrika. Dann überreichte die Frau des Pastors als Dank wunderschöne Blumensträuße – das symbolische Geschenk in Europa.



Multikulturelle Gemeinden

Ein paar wenige Gemeinden suchen einen anderen Ansatz, um der kulturellen Verschiedenheit und der Einheit im Leib Jesu Rechnung zu tragen. So bieten sie einerseits verschiedensprachige Hauskreise und teilweise auch Gottesdienste an, versammeln aber andererseits die ganze Gemeinde zu gemeinsamen Veranstaltungen mit Übersetzung. Von einer multikulturellen Gemeinde kann man vor



allem dann sprechen, wenn auch die Leiterschaft multikulturell gemischt ist. Auch in multikulturellen Gemeinden gibt es in der Regel eine Leitkultur.

Die wenigen mir bekannten Beispiele wurden von Schweizerinnen initiiert und Latinos sind als zweitstärkste Gruppe beteiligt. Im umfassenden Sinn multikulturelle Gemeinden mit dem Einbezug afrikanischer Leiter sind mir noch nicht begegnet.

Herausforderungen

Der Hintergrund der afrikanischen Leiter, die Entstehungsgeschichten der Gemeinden und die Zielsetzungen der Arbeit sind äußerst vielfältig. Entsprechend groß ist die Bandbreite der Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert sind. Dabei ist es wichtig, zwischen den Herausforderungen zu unterscheiden, die die Leiter selbst empfinden, und denen, die von außen wahrgenommen werden. Bei den bereits erwähnten Treffen mit afrikanischen Leitern (siehe Abschnitt 2.2) wurden nach dem Zusammentragen der Visionen auch gemeinsam die wichtigsten Herausforderungen formuliert. Ich werde in diesem Abschnitt kurz auf die wichtigsten Punkte eingehen.

Leiterausbildung

Bei den erwähnten Treffen identifizierten die anwesenden afrikanischen Leiter die Ausbildung als Toppriorität zum jetzigen Zeitpunkt. Ein großer Teil der Afrikaner, die in der Schweiz Gemeinden leiten, haben wenig entsprechende Erfahrung oder Ausbildung aus Afrika mitgebracht. Einige Gemeinden setzen sich aus Migranten zusammen, die zum großen Teil erst in der Schweiz zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben⁵. Ein „Know-how-Transfer“ aus Af-

⁵ Äthiopische Pastoren berichten, dass drei Viertel ihrer Gemeindemitglieder in der Schweiz Christen geworden sind. Von einem kongolesischen Pastor *evangelikale missiologie 25[2009]3*

rika oder aus bestehenden Gemeinden in der Schweiz findet nur in sehr eingeschränktem Maß statt, was das Bedürfnis nach Ausbildung erhöht.

Dieses Bedürfnis stellt sich auf zwei Ebenen dar: bei den Pastoren und bei der erweiterten Leiterschaft in den Gemeinden. Folgende Bereiche wurden als besonders dringend erwähnt:

- Biblische und theologische Grundlagen.
- Leiterschaft (eine Vision entwickeln, eine solide Gemeinde bauen, ...).
- Verwaltung einer Gemeinde (bis hin zu den gesetzlichen Auflagen in der Schweiz).
- Dienste unter Kindern, Jugendlichen und anderen Gruppen.

*Die allermeisten afrikanischen
Gemeindeleiter sind
voll berufstätig.*

Die allermeisten afrikanischen Gemeindeleiter sind voll berufstätig. Ausbildungen müssen sich auf Abende und Samstage konzentrieren, die einzigen „Löcher“ in ihrem voll gepackten Programm zwischen Beruf und Gemeinde, ganz zu schweigen von der Familie. Aus diesem Grund konnten die französischsprachigen Bibelinstitute in der Schweiz noch kaum afrikanische Migranten in ihre Programme integrieren. Sie ziehen zwar afrikanische Studenten aus Afrika an, aber die Migranten aus denselben Ländern können sich die Vollzeitausbildungen finanziell und zeitlich kaum leisten.

Ein paar Kurse wurden bereits von unterschiedlicher Seite angeboten, mussten aber teilweise auch wieder eingestellt werden. Ein Beispiel mag dies erläutern: Im Jahr 2004 wurde das „International Seminary and Trainingscenter of Leadership“ (ISTL)⁶ in Zürich als zweispra-

chige deutsch-englische Ausbildung gestartet, aber es konnte nie eine ausreichende Zahl englisch-sprachiger Studenten erreichen, um diese Sprache im Unterricht zu verwenden. Der Kurs stößt bei jungen Schweizern auf großen Anklang, aber es konnten bisher nur wenige Afrikaner ausgebildet werden. Im Herbst 2008 startete ein afrikanischer Pastor zusammen mit einem Schweizer interkulturellen Mitarbeiter ein ähnliches, zeitlich weniger umfassendes Programm in französischer Sprache, das unter demselben organisatorischen Dach in Zürich geführt wird (SITL). Es ist noch zu früh um festzustellen, ob dieses Programm in weiteren Jahren genug Teilnehmer anziehen kann.

Ausgehend von den beschriebenen Leitertreffen wurde eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, um Ausbildungsfragen gemeinsam zu betrachten und Lösungsansätze unter Einbezug der bestehenden Angebote auszuarbeiten.

Finanzen

Der zweite Bereich, der von den Leitern erwähnt wurde, sind die Finanzen. Einige der Gemeinden, die von Afrikanern geleitet werden, setzen sich aus einem großen Anteil von Asylsuchenden zusammen. Im Augenblick trifft dies in verstärktem Maß auf die amharisch- und tigrinya-sprachigen Gemeinden zu wegen des Ansturmes von Eritreern, die im Jahr 2008 die größte Gruppe von neu eintreffenden Asylsuchenden in der Schweiz stellten. Die Gemeinden freuen sich darüber, dass neue Menschen aus ihrem Sprachraum eintreffen, aber sie leiden auch darunter, dass einige das Land wieder verlassen müssen. Mangels Arbeitserlaubnis verfügen nur wenige ihrer Mitglieder über genügend Finanzkraft, um die Gemeinden unterstützen zu können. Lösungsansätze können hier vor allem von Programmen erhofft werden,

hörte ich eine ähnliche Feststellung.

⁶ <http://ch.istl.net>.

die Migranten bei der Eingliederung in die Arbeitswelt begleiten.⁷

Weitere Herausforderungen

Neben diesen beiden Bereichen, die als brennend empfunden wurden, wurden noch einige weitere aufgezählt. In der nächsten Zukunft sieht es nicht so aus, als ob sie prioritär angegangen werden können, aber sie können als Stimulierung für Ausbildungsthemen dienen.

Multikulturelle Fragen

Das Neue Testament zeigt herausfordernde Beispiele von multikulturellem Gemeindebau und multikultureller Evangelisation,⁸ deren Umsetzung auch heute noch schwer fällt.

*... die Identität in Christus zu finden
und nicht national und
kulturell zu färben.*

Der Wechsel in ein völlig anderes kulturelles Umfeld ist sehr verunsichernd und weckt das Bedürfnis nach Angenommensein und Heimatgefühl. Der Glauben an Jesus spricht diese Bedürfnisse tiefgehend an, weshalb viele christliche Migranten in der Gemeinde einen sicheren Hafen suchen. Bei einem unreflektierten Umgang mit diesen Fragen fördert dies aber die Entstehung von kulturell isolierten ethnischen Gemeinden. Der alternative Weg, die fundamentale Identität als Kinder Gottes auszuleben und davon ausgehend Grenzen zu überwinden, stößt auf viele Hindernisse.

⁷ Beispiel eines solchen Programms ist die Diakonische Stadtarbeit Elim in Basel (www.stadtarbeitelim.ch/arbeitsbereiche/gemeinschaft/gemeinschaft.html)

⁸ Antiochia (Apg 11), Petrus und Cornelius (Apg 10), soziale Bandbreite: Philippi (Apg 16). Diese Abschnitte wurden von Dr. David Zac Niringiye bei einem Seminar über „Multicultural Church – Multicultural Outreach“ für hauptsächlich afrikanische Gemeindeleiter am 22. und 23.5.2009 in Zürich verwendet.

Eines der größten scheint dabei zu sein, dass die Gemeinden aus der Gastkultur eben so sehr gefordert sind, ihre Identität in Christus zu finden und nicht national und kulturell zu färben. Das wird von Schweizer Gemeinden oft nicht als Notwendigkeit erkannt, weil man ja „bei sich“ ist. Überlegenheits- oder Minderwertigkeitsgefühle auf beiden Seiten tragen weiter dazu bei, dass Gräben bestehen bleiben.

Der Umgang mit diesen Fragen bestimmt, welches der oben erwähnten Gemeindemodelle angestrebt wird, und wie Kontakte mit anderen Gemeinden ausgelebt werden können.

Theologische Bandbreite

Die Bandbreite der von Migranten gegründeten und geleiteten Gemeinden ist in jeder Hinsicht groß und nimmt weiter zu. Dies wirkt sich auch auf den theologischen Bereich aus. Teilweise werden Prägungen aus dem Herkunftsland mitgebracht, oder es werden Ansätze von erfolgreichen Diensten übernommen, wobei der Umgang nicht immer theologisch reflektiert wird. Viele afrikanische Migranten leben auch in der Schweiz in einer angespannten finanziellen Lage, was den Boden für die Übertragung des Erfolgsevangeliums von Afrika in die Schweiz fördert.

Umgekehrt bieten die unterschiedlichen theologischen Prägungen einen Ansatz für einen neuen, multikulturellen Zugang zum Wort Gottes, sofern ein fruchtbarer Austausch zwischen Leitern verschiedener Prägung entsteht.

Zusammenarbeit

Die meisten Christen wurden von Gemeinden geprägt, die kulturell und theologisch relativ homogen zusammengesetzt sind. Wir fühlen uns zu Menschen hingezogen, die so ähnlich sind wie wir. Dies gilt für afrikanische und lateinamerikanische, aber auch für Schweizer Christen.

In der Diaspora-Situation treffen afrikanische Christen nur auf eine kleine Zahl von Menschen, die einen ähnlichen Hintergrund wie sie haben, was die Multiplikation von kleinen Gruppen und Gemeinden fördert. Die Erfahrung kulturübergreifender Zusammenarbeit über denominationale und soziale Grenzen hinweg fehlt oft. Gleichzeitig sind viele der Gemeinden zu klein, um größere Aufgaben wie zum Beispiel Leiteraus- bildung alleine anzupacken. Einige Netzwerke sind bereits entstanden: ein Netz französischsprachiger Gemeinden, eine Vereinigung von englischsprachigen Gemeindeführern, ein Netz amharisch- und tigrinya-sprachiger Gemeinden, oder eine ghanaische Denomination mit rund 16 Gemeinden. Auch diese Netzwerke folgen – zwar übergeordneten – sprachlichen und kulturellen Abgrenzungen. Es besteht ein Bedürfnis nach übergreifenden Begegnungsplattformen, wobei die Mobilisierung der Leiter, die beruflich und gemeindlich stark eingespannt sind, oft schwierig ist.

Kinder

Kinder von Migranten wachsen mit einer kulturellen Mischung auf, die weder für ihre Eltern noch für die Umgebungskultur einfach zu verstehen ist. Nachdem sie in Schule und Medien Schweizer Angebote kennenlernen, bringen sie entsprechende Erwartungen auch in die Gemeinde, aber einige Gemeinden, die von Afrikanern geleitet werden, haben nur ein eingeschränktes Angebot für Kinder.

Afrikanische Leiter ermutigen

Gott ist daran, durch die Migration neue Kräfte für die Mission in der Schweiz zu mobilisieren, und Afrikaner haben – trotz ihrer vergleichsweise kleinen Zahl – einen wichtigen Anteil daran. Gleichzeitig fordert diese neue Situation die

Gemeinden aller kulturellen Prägungen (inklusive Schweizer) heraus, sich zentralen Fragen der Identität in Christus und der Relevanz der verkündigten Botschaft, der Zielsetzungen und Strukturen zu stellen.

„Langsam kann ich verstehen, warum viele Schweizer Pastoren entmutigt sind.“

Die Komplexität der Situation fordert stark. Kürzlich sagte mir ein afrikanischer Pastor: „Langsam kann ich verstehen, warum viele Schweizer Pastoren entmutigt sind.“ Damit diese schleichende Krankheit der westlichen Gemeinden die Initiativen der Immigranten nicht erstickt, braucht es eine neue Ausrichtung aller auf Christus als Zentrum und von ihm ausgehend eine echte Zusammenarbeit über kulturelle Prägungen und Vorurteile hinweg. In Bezug auf die afrikanische Diaspora bedeutet dies, Synergien unter afrikanischen Leitern und zwischen afrikanischen und anderen Leitern in der Schweiz zu schaffen, um:

- die Entwicklung multikultureller Gemeinden zu fördern.
- den Missionsauftrag, den Gott der afrikanischen Diaspora in der Schweiz anvertraut hat, voran zu treiben.
- Kontakte zwischen Pastoren und Gemeinden verschiedener Herkunft zu entwickeln.

Afrikanische Christen in der Schweiz sehnen sich danach, dass Gott hier vieles bewegt, und sie sind bereit, ihren Anteil daran zu leisten.⁹

⁹ Diesem Ziel möchte auch African Link dienen. Dieser Dienst engagiert sich in den Bereichen Reflexion, Ausbildung, Vernetzung, Multi-directional Missions und Integration. Viele Aktivitäten werden in Partnerschaft mit der Arbeitsgemeinschaft Interkulturell (AGiK – www.agik.ch) der Schweizerischen Evangelischen Allianz organisiert.

„Der Osten ist anders“

Sind Hauskreise ein Wachstumsfaktor für die Gemeinden in Ostdeutschland?

Marina Franz

Dieser Artikel wendet sich insbesondere an Gemeindegründer/-bauer und deren Mitarbeiter, die sich durch die Besonderheiten des „Ostens“ Deutschlands herausgefordert sehen. Die Autorin möchte den Beitrag als Anregung zu weiteren Gesprächen verstanden wissen und hofft, dass durch den Beitrag ein Dialog zwischen den Betroffenen zustande kommt, in dem der Frage auf den Grund gegangen wird: Wie kann man die sozio-kulturellen und geistlichen Besonderheiten im Osten für den Gemeindebau nutzbar machen?

Marina Franz, gebürtige Pfälzerin, lebt seit 18 Jahren mit ihrer Familie in Uhresleben, Sachsen-Anhalt. Hier hat sie zum einen ihren Mann unterstützt, die Arbeit von Horizonte weltweit e.V. aufzubauen, zum anderen ist sie in ihrer Umgebung in der missionarischen Frauenarbeit engagiert. Ehrenamtlich arbeitet sie in einer neu gegründeten Baptistengemeinde in Magdeburg mit. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um einen Auszug aus einem Leistungsnachweis im Rahmen eines Masterstudien-ganges bei CTL. E-Mail: mf@farb-und-stil.de

Kleingruppen als Gemeindegrowthfaktor

In den Achtziger und Neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts ist schwerpunktmäßig eine Vielzahl von Literatur zum Thema Gemeindegründung, Gemeindegrowth und Gemeindebau veröffentlicht worden. Sowohl bei den Veröffentlichungen aus dem kirchlichen Raum als auch bei denen aus dem freikirchlichen Raum fand das Thema „Kleingruppenarbeit“ geraume Beachtung. Dabei wurden unterschiedliche Bezeichnungen verwendet, wie Bibel(ge-

sprächs-)kreise¹, „Hauskreise“², „Kleingruppen“³, (Haus-) „Zellen“⁴. „Hauskirchen“⁵ oder „Organic Churches“⁶ wären gesondert zu betrachten, da sie sich vom Ansatz her als Gemeinde verstehen und untereinander nur im Sinn eines Netzwerkes verbunden sind.

Unabhängig von der Bezeichnung weisen diese Gruppen gemeinsame Merkmale auf:

1 Herdejost, Gemeinde in der Erneuerung, S. 24.

2 So beispielsweise bei J. Michael Skinner (1970), Ortwin Schweitzer, (1984), um nur einige Vertreter aus dem kirchlichen Raum zu nennen. Außerdem auch C. Peter Wagner, ein Repräsentant der Gemeindegrowthschule (1984).

3 Eine Bezeichnung, die sich u.a. bei Christian A. Schwarz und Bill Donahue/Willow Creek findet.

4 Diesen Begriff hat Ralph Neighbour, Professor für Gemeindegründung am Columbia Biblical Seminary geprägt. Z.B.: Neighbour, Wie geht es weiter? Er findet sich dann bei anderen Autoren wieder, z.B. Robert E. Logan. In seinem demnächst erscheinenden Buch bezeichnet Neighbour die „cell churches“ als „Christ’s Basic Bodies“. www.joelcomiskeygroup.com.

5 Hauptvertreter des Gedankens der Hauskirchen in Deutschland ist Wolfgang Simson, siehe auch www.hknw.de.

6 Ähnliche Prinzipien wie bei den Hauskirchen finden sich bei den „organischen Gemeinden“, siehe Cole, *Organic Churches*.

Eine überschaubare Gruppe von in der Regel drei bis fünfzehn Personen trifft sich in unterschiedlichen Zeitintervallen in privaten Räumen. In den meisten dieser Gruppen finden sich folgende Elemente: biblische Lehre, Lobpreis und Gebet füreinander und für andere, gegenseitiger Dienst in geistlichen und praktischen Dingen des Alltags. Das Ziel ist geistliche Zurüstung/Wachstum⁷, Förderung von Verbindlichkeit⁸, kirchendistanzierte Menschen mit dem Evangelium zu erreichen⁹ sowie die Eingliederung neuer Gemeindeglieder¹⁰. Gemeinsam ist den genannten Veröffentlichungen auch, dass Kleingruppenarbeit als ein wesentlicher, wenn nicht sogar als der entscheidende Faktor für qualitatives und quantitatives Gemeindegewachstum betrachtet wird.

Kleingruppenarbeit in den neuen Bundesländern

Kleingruppenarbeit sowohl im ländlichen als auch im städtischen Umfeld in den neuen Bundesländern¹¹ haben jedoch bei weitem nicht die Ergebnisse gezeigt, die man aufgrund der Intensität der Bemühungen und der einschlägigen Literatur hätte erwarten dürfen. In zahlreichen Gesprächen mit Gemeindeleitern und -mitarbeitern wird dies immer wieder deutlich:¹² „Wenn der Hauskreis gegründet ist, kommen keine Neuen mehr dazu. Er ist eine geschlossene Gruppe“¹³.

7 Hempelmann, *Gemeindegründung*, S. 80.

8 Donahue, *Authentische Kleingruppen*.

9 Donahue, *Authentische Kleingruppen*, S. 25; Hempelmann, *Gemeindegründung*, S. 80.

10 Wagner C.P., *Wachsende Gemeinde*, S. 194.

11 Im weiteren Verlauf der Arbeit einfachheitshalber „Osten“ genannt.

12 Die meisten meiner Interviewpartner benutzen den Begriff „Hauskreis“.

13 Bornschlegel, Gespräch vom 23.04.2008.

„In die Hauskreise können wir nur christlich sozialisierte Menschen integrieren, Christen der zweiten Generation“¹⁴. „Es braucht lange Zeit, um vertrauensvolle Beziehungen zu bauen. Erst dann wagen einzelne den Schritt in einen Hauskreis“¹⁵. Die Reihe ähnlicher Äußerungen ließe sich fortsetzen.

„In die Hauskreise können wir nur christlich sozialisierte Menschen integrieren...“.

Sollte Bischof Axel Noack Recht haben mit seiner Behauptung, dass die meisten Rezepte für Evangelisation und Mission, die es im Westen gibt, für den Osten ungeeignet sind?¹⁶ Die Frage, die sich stellt, ist: Worin liegen die Gründe für den ausbleibenden Erfolg, respektive das ausbleibende Gemeindegewachstum trotz Kleingruppenarbeit? Gibt es etwas in der ostdeutschen Mentalität oder Kultur, das die Bildung von Kleingruppen erschwert? Ist die Resistenz gegenüber Kleingruppen Ausdruck des Anpassungsprozesses der neuen Bundesländer an die Verhältnisse in den alten Bundesländern? Gibt es geistliche Zusammenhänge dafür, dass ein weltweit erprobtes Modell in den neuen Bundesländern nur in unbefriedigendem Maße wirksam sein lässt?

Der Versuch, auf diese Fragen Antworten zu finden, wird in Form von Thesen formuliert. In die Überlegungen wurden kulturelle, soziologische und praktisch-theologische Aspekte mit einbezogen.

14 Seidler, Interview vom 22.06.2008.

15 Holey, Interview vom 15.06.2008.

16 Noack in Hahn, *Protestantismus – wohin?* S. 249f.

These I — Kleingruppenarbeit steht kulturellen Besonderheiten des Ostens entgegen

Im Folgenden sollen einige kulturelle¹⁷ Besonderheiten des Ostens herausgearbeitet werden. Dabei konzentriere ich mich auf die Aspekte, die mir für das Thema Kleingruppenarbeit besonders relevant erscheinen.

A. Bedeutung von Familie und Privatsphäre in der DDR

Nach sozialistischer Vorstellung wurde die Gesellschaft von zwei Gemeinschaften getragen: der Familie und dem Arbeitskollektiv.¹⁸ In diesen Gruppen fand die Bildung der (sozialistischen) Persönlichkeit statt, wobei die Familienbeziehungen, im Unterschied zu den Beziehungen am Arbeitsplatz, nur von den Familienmitgliedern selbst geprägt wurden. Ideelle Werte waren für die Stabilität der Familie von größerer Bedeutung als wirtschaftliche Gründe.¹⁹ Privatleben in der Familie gewann die Bedeutung einer Gegenmacht gegen einen Staat, der alle Lebensbereiche zu beherrschen versuchte.²⁰ Die Privatwohnung war die ‚Trutzburg‘, die einen vor den Augen des

Staates schützte. Hier durfte man Verbotenes tun²¹, denken und sagen²².

*Die Privatwohnung war
die ‚Trutzburg‘.*

„Fremde lässt man nicht ins Haus. Man weiß nicht, was sie wollen. Sie könnten einen aushorchen wollen.“²³ Für Geburtstagsfeiern und Jubiläen unter Arbeitskollegen besorgte in der Regel der Betriebsleiter die Räumlichkeiten. In der Privatwohnung feierten nur die nächsten Verwandten miteinander. Für Geburtstagsfeiern gibt es (auf dem Land) bis heute festgelegte „Kränzchen“, die einander besuchen. Es ist ganz klar, wer zu diesem internen Kreis gehört und wer nicht.²⁴ Spontane Besuche in einer Privatwohnung waren/sind nur unter nächsten Verwandten und engsten Freunden möglich, ansonsten wartet man auf eine Einladung oder vereinbart einen Termin.²⁵ Bis heute ist es üblich, beim Betreten einer Privatwohnung die Schuhe an der Eingangstüre auszuziehen.²⁶ Der

¹⁷ Dabei gehe ich in der Definition für den Begriff „Kultur“ von dem 3-Stufen-Modell von E. H. Schein in *Interkulturelles Management*, S. 17 aus: 1. Stufe: „Basisannahmen sind die Grundannahmen über die Natur, den Menschen und seine sozialen Beziehungen“, die meist unsichtbar und unbewusst sind. 2. Stufe: „Normen und Standards, Maximen, Ideologien, Gemeinsame Werte, Verhaltensrichtlinien, Verbote“, die teils sichtbar, teils unbewusst sind. 3. Stufe: „Symbolsysteme, Schöpfungen der Kultur (Technologie, Kunst, Verhaltensmuster, Kleidung, Sprache, Rituale, Umgangsformen)“, die sichtbar, aber interpretationsbedürftig sind.

¹⁸ Plat, *Familiensoziologie*, S. 404.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Meulemann, *Werte und Wertewandel*, S. 10.

²¹ Simon: „Ich wußte mehr von den Arbeitslosen im Westen, als von unserer Planerfüllung, aus dem einfachen Grund, weil ich fast nie DDR-Fernsehen sah. Und „Aktuelle Kamera“ (Nachrichtensendung des DDR Fernsehens, die Verf.) war in meiner Familie verboten.“ in Simon (Hg.), *Das Buch der Unterschiede*, S. 13.

²² Leo: „Wenn man als siebzehnjähriges Kind systemkritischer Intellektuellen-Eltern die Wahl hat, sich entweder mit der bunten Welt von drüben zu solidarisieren oder mit der heimatlichen Diktatur der Kleinbürger, dann fällt die Entscheidung zum Westsein nicht schwer.“ in Simon (Hg.), *Das Buch der Unterschiede*, S. 187.

²³ Interview mit Petra Holey vom 15.06.2008.

²⁴ Eine Beobachtung, die uns mehrfach von in Uhrleben geborenen und seither in Uhrleben lebenden Einwohnern bestätigt wurde.

²⁵ Klein deutet mit seinem Hinweis auf den Vorrang des persönlichen Raums vor dem öffentlichen Raum in die gleiche Richtung. Siehe in „Ihr könnt uns einfach nicht verstehen“, S. 124-126.

²⁶ Wagner D., *Unterschiede*, S. 29.

aufmerksame Beobachter wird empfinden, dass die Bedeutung dieser Geste über die Bemühungen zur Reinerhaltung der „Auslegware“ hinaus geht und im Sinne Scheins rituellen, d.h. symbolischen Charakter hat.²⁷ Eine größere Nähe der Familienangehörigen zueinander ist die Folge.²⁸

B. Die DDR — eine kollektivistische Gesellschaft

Der zweitwichtigste Faktor für das Leben in der DDR war „die Gruppe von Menschen, in der der einzelne täglich arbeitet“²⁹, das Arbeitskollektiv. Die Brigaden waren der Ort der Kommunikation, an denen persönliche Schwierigkeiten, familiäre Probleme und Ehekonflikte besprochen wurden.³⁰ Arbeitskollektive waren angehalten, gemeinsame Freizeitaktivitäten durchzuführen, in die teilweise die Familienangehörigen mit einbezogen wurden.³¹

Arbeitsplatz wurde als der „angenehme Ort des Zusammenhalts“ empfunden.

Die Verantwortung eines Betriebs-, Abteilungs- oder Brigadeleiters reichte bis hin zur Integration psychisch und sozial Auffälliger, wie beispielsweise Alkoholiker und Straftatlassener.³² Der Arbeitsplatz wurde als der „angenehme Ort des Zusammenhalts“ empfunden.³³

27 Schein, *Interkulturelles Management*, S. 17.

28 Wagner W., *Kulturschock Deutschland*, S. 122/123. Er bezieht sich hier auf mehrere empirische Untersuchungen zum Thema Eltern-Kind-Beziehung, die für Westdeutsche eher überraschend ausfallen.

29 Plat, *Familiensoziologie*, S. 404.

30 Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 3.

31 A.a.O., S. 4.

32 Wagner W., *Kulturschock Deutschland*, S. 52.

33 Franziska Weil zitiert in Wagner W., *Kulturevangelikale missiologie 25*[2009]3

Der Verlust dieses sozialen Zusammenhalts durch die Einführung der Marktwirtschaft stellt bis heute für viele die einschneidendste Veränderung dar.³⁴

Die Frage heute ist, in wieweit das Gemeinschaftsideal, das mit dem Arbeitskollektiv verbunden war, heute noch wirksam ist.³⁵ Es scheint, als sei das Gemeinschaftsideal als ideelle Norm auch heute noch stark verinnerlicht, es kann aber angesichts der veränderten wirtschaftlichen Bedingungen kaum mehr gelebt werden.³⁶ Trotzdem steht auch heute noch die Arbeit an der Spitze der gesellschaftlichen Wertorientierung in Ostdeutschland.³⁷ Scheller unterstützt mit ihrer Untersuchung die These vom Rückzug ins Private, um Bedürfnisse wie Geborgenheit, Verlässlichkeit und Solidarität stillen zu können.³⁸ Ehepartner sind bei der Lösung persönlicher Probleme

schock Deutschland, S. 53.

34 Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 4: 76% der in Magdeburg befragten Erwerbstätigen stimmten in der Befragung dem Statement zu: „Vor der Wende war Solidarität noch ein verbindlicher Wert. Heute muss man seine Ellenbogen gebrauchen, wenn es sein muss auch mal gegen andere.“ Wobei das Gefühl des Solidaritätsverlustes umso höher ist, je geringer das Einkommen ist.

35 Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 2. Sie geht der Frage nach, in wieweit soziale Beziehungen außerhalb der Erwerbssphäre fortgesetzt werden und ob die vielfache Auflösung der Arbeitskollektive für eine autonomere Lebensgestaltung genutzt wurde bzw. wird. Dazu wurde eine repräsentative Studie in Magdeburg durchgeführt, was ihre Ergebnisse für diese Arbeit besonders interessant macht.

36 „Es scheint immer schwieriger zu sein, solidarische Beziehungen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen zu verwirklichen.“ Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 5.

37 Wagner W., *Kulturschock Deutschland*, S. 46.

38 „... während affektiv-solidarische Funktionen offenbar stärker in den Familienbereich verlagert werden.“ Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 7.

me in größerem Maße aufeinander angewiesen, das Privatleben wird stärker nach außen abgeschottet und erfährt eine „Intensivierung nach innen“. ³⁹ Begünstigt wird diese Entwicklung durch stark empfundenen Leistungsdruck und Konkurrenz und dem damit einhergehenden Bedürfnis nach Ruhe und Erholung. ⁴⁰

C. Weitere kulturelle Aspekte

Zwei kulturelle Aspekte sollen hier außerdem kurz Erwähnung finden, da sie für die Gemeindearbeit im Allgemeinen und für Kleingruppenarbeit im Besonderen von Bedeutung sein könnten.

Es handelt sich um Machtdistanz und „Paternalismus“: Machtdistanz beschreibt, „in wieweit weniger mächtige Mitglieder einer Institution oder Organisation akzeptieren, dass Macht ungleich verteilt ist“ ⁴¹. Zentralistisch, bzw. diktatorisch geführte Länder, denen die ehemalige DDR zuzurechnen war, wiesen eine deutlich höhere Machtdistanz auf, als dezentral geführte. Dies zeigt sich u.a. im Verhältnis zu Vorgesetzten, Leitern usw. In Gesellschaften mit hoher Machtdistanz wird der ideale Chef als ein „wohlwollender Autokrat (ein guter Vater)“ ⁴² gesehen. Verantwortung und

Entscheidungsgewalt wird eher von einer zentralen Führung erwartet. Werner Schmidt gebraucht in seinem Buch den Begriff „Paternalismus“ ⁴³. Auch wenn dieser in seinem Sinne einer kritischen Untersuchung bedarf, ist für die Fragestellung dieser Arbeit das Bild vom Leiter als einem fürsorglichen Vater durchaus von Bedeutung.

... *der ideale Chef als ein „wohlwollender Autokrat“.*

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es tatsächlich in der ostdeutschen Kultur Besonderheiten gibt, die auch im Kontext der Gemeinde ihren Niederschlag finden bzw. finden sollten. Dazu gehört das Verständnis von Privatsphäre, die Bedeutung der Familie, der hohe Stellenwert der Arbeit/des Arbeitsplatzes (der höchste gelebte Wert überhaupt), der (höchste) ideelle Wert von Solidarität und die Erwartungshaltung im Blick auf Leitungspersonen.

These II — Der Osten befindet sich in einem Individualisierungsprozess

Die von dem westdeutschen Philosophieprofessor Ulrich Beck vertretene Individualisierungsthese ⁴⁴ und mit ihr die

39 „Mit niemandem kannst du quatschen und am Wochenende schüttetest dann dein Herz aus“. Wochenendpendler, S. 48 Jahre, Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 6.

40 „Der alltägliche Kampf ums Dasein zwingt viele dazu, die Kräfte auf die berufliche Existenzsicherung zu konzentrieren (...und lässt, d.V.) für weniger zweckorientierte Beziehungen kaum noch Zeit“, Ulfert/Franz zitiert in Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 7.

41 „The extent to which less powerful members of institutions and organizations accept that power is distributed unequally.“ Hofstede zitiert in Rothlauf, *Interkulturelles Management*, S. 21.

42 Schmidt/Schönberger, „Jeder hat jetzt mit sich selbst zu tun“, S. 67-95. Die Beschreibung wird hier im Sinne der Betreuung und Bevormundung der Werk tätigen durch die betrieblichen Kader verwendet.

43 Rothlauf, *Interkulturelles Management*, S. 21f. Siehe auch Wagner, *Kulturschock*, S. 63. So beklagen ostdeutsche Mitarbeiter, dass das Verhältnis der Mitarbeiter untereinander und insbesondere zum Chef distanzierter, kühler geworden sei. Jedoch findet im Bereich der Mitverantwortung unter dem wachsenden wirtschaftlichen Druck ein rasanter Wandel Richtung mehr Flexibilität statt, ebd. Hier ist zu beachten, dass diese nicht „gewählt“ wurde sondern eher einem wirtschaftlichen Zwang entspringt (Anmerkung der Verfasserin).

44 Beck, *Bindungsverluste und Zukunftsangst*, S. 25-35. In seiner von ihm selbst so genannten These geht er davon aus, dass mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in der ehemaligen DDR eine Art kollektiver Freisetzung

Annäherung des Ostens an den Individualisierungsprozess im Westen, ist unter den Soziologen durchaus umstritten⁴⁵. Es zeigt sich vielmehr, dass die DDR-Sozialisation fortwirkt⁴⁶ und durch den Druck nie gekannter Unsicherheiten in der Gesellschaft sogar verstärkt wird.⁴⁷ Olaf Georg Klein geht aus kommunikationstheoretischer Sicht sogar so weit zu sagen: „Beidseitig tut man das, was man immer getan hat, noch intensiver“.⁴⁸

Die Annäherung des Ostens an den Individualisierungsprozess im Westen ist durchaus umstritten.

Da die DDR eine „stark auf das Kollektiv bezogene Gesellschaft war“⁴⁹ und das Gemeinschaftsideal auch heute noch einen hohen Wert darstellt,⁵⁰ erscheint der Deutungsversuch des ostdeutschen Theo-

aus den bisherigen Formen des Zusammenlebens erfolgt ist. An die Stelle „staatlich verordneter Normalbiographien“ seien die so genannten „Wahlbiographien“ getreten. Nach Beck „tobt“ in unserer Gesellschaft ein fortschreitender „Individualisierungsprozess“. Das Hochhalten der alten Werte, wie z.B. Familie, verfehlt seiner Ansicht nach die Herausforderungen der Risikogesellschaft.

45 „Umfassende empirische Untersuchungen inwieweit die ... Individualisierungsthese auf die neuen Bundesländer übertragbar ist, stehen jedoch noch aus.“ Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 2.

46 Meulemann, *Werte und Wertewandel*, S. 12. Meulemann zeigt anhand seiner Studien, dass „die Ostdeutschen die Transformation im Lichte ihrer in der DDR erworbenen Wertvorstellungen erleben“.

47 Ähnliche Aussagen wie bei Meulemann finden sich bei Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 6.: „... in früheren Zeiten erworbene Orientierungen ... als Ressourcen der Bewältigung neu entstandener Situationen eingesetzt werden“.

48 Klein, „Ihr könnt uns einfach nicht verstehen“, S. 26-28.

49 Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 2.

50 A.a.O., S. 5.

logen Schorlemmer nachvollziehbarer: Er spricht von der Individualisierung als „Privatisierung“, als „privatisierende Abkapselung“ gegenüber der Gesellschaft, den Institutionen und der Politik,⁵¹ die keine Handlungsmaxime als Gemeingut anzubieten wagen (ein wesentliches Charakteristikum der Postmoderne). Da Schorlemmer ostdeutsch sozialisiert ist, verstehe ich „Privatisierung“ bei ihm in dem unter These I Punkt 1 und 2 beschriebenen Sinne.⁵² Es ist der Rückzug in die familiären Beziehungen, die kleinste Gruppe in der Gesellschaft, mehr als in die individuelle Biographie. Von einer Individualisierung kann nur insofern die Rede sein, als die Freizeitgestaltung von der Erwerbssphäre losgelöst wurde und der Einzelne entscheiden muss, zu wem er privaten Kontakt pflegt und mit wem er die Freizeit wie gestaltet.⁵³ Die Entkopplung von Erwerbs- und Freizeitsphäre als kollektiven Befreiungsschlag aus den staatlich verordneten Formen des Zusammenlebens⁵⁴ zu sehen, erscheint nach der Studie von Scheller⁵⁵ eher als

51 Schorlemmer, *Bindungsverlust und Zukunftsangst*, S. 57-69.

52 A.a.O., S. 111: Bedeutsam ist hier Schorlemmers Deutung des Begriffs „Individualisierung“: „Ich habe den Eindruck, dass der Begriff ‚Individualisierung‘ gegenwärtig so gebraucht, ja, mißverstanden wird, ‚Individualisierung‘ bestehe darin, *mich* (Hervorhebung im Original) durchsetzen zu können; das ist etwas ganz anderes, als ‚Sich-Einbringen-Können‘. Wenn man Individualisierung so versteht, daß ich mich als ein Souveräner einbringen kann, dann sind wir uns ganz einig.“ – Hier gibt Schorlemmer womöglich die explizit ostdeutsche Definition von Individualisierung, in der einer der höchsten ostdeutschen Werte durchscheint: Solidarität.

53 Scheller, *Individualisierungsprozesse*, S. 7f.

54 Beck, *Bindungsverlust und Zukunftsangst*, S. 28.

55 „Im Unterschied zu Beck, der einen linearen und universellen Individualisierungstrend unterstellt, zeigen die vorliegenden Befunde, dass Indi-

westdeutsche Interpretation des Transformationsprozesses.

Die These vom Individualisierungsprozess lässt sich so, wie sie ursprünglich formuliert wurde, nicht halten. Sofern man im Osten von einem Individualisierungsprozess spricht, kann man dies nur auf dem Hintergrund des ostdeutschen Verständnisses von Individuum und Kollektiv verstehen. Eine Übernahme des westdeutschen Begriffes geht am Sachverhalt vorbei, zumal es sich um einen aufgezwungenen und nicht einen selbst gewählten Prozess handelt.

Die Entkopplung von Erwerbs- und Freizeitphäre als kollektiver Befreiungsschlag?

Für unsere Fragestellung bedeutet dies, dass es zu kurz gegriffen ist, zu sagen, dass Kleingruppenarbeit nicht funktioniert, weil der Individualismus im Osten fortschreitet. Es wäre nach den hier beschriebenen Erkenntnissen hilfreich zu fragen: Wie können wir den ideellen Wert der Solidarität für die Kleingruppenarbeit aktivieren — unter der Berücksichtigung des besonderen Verständnisses von Privatheit?

These III — Der ausbleibende Erfolg von Kleingruppen im Osten hat praktisch-theologische Gründe

Bei der Frage, wie Kleingruppenarbeit in den Gemeinden gefördert und erfolgreich sein kann, konzentriert sich Christian Schwarz auf Prinzipien, die unab-

vidualisierung ein *partielles* Phänomen ist.“ Scheller, Individualisierungsprozesse, S. 9. „Mit dem Individualisierungsprozess ist lediglich ein Teilschnitt des Transformationsprozesses beschrieben, der durch weiterhin bestehende traditionelle Orientierungen sowie gleichzeitig ablaufende Re-Traditionalisierungen Grenzen unterliegt.“ A.a.O., S. 10.

hängig von kulturellen Besonderheiten wirksam sind⁵⁶. Darum sollen diese im nächsten Abschnitt besondere Beachtung finden. Außerdem werde ich auf einen Wachstums-hemmenden Aspekt von Peter Wagner eingehen, der im Blick auf kulturelle Besonderheiten im Osten relevant erscheint.

A. Lebensübertragung

Bei der Frage nach der Wirksamkeit von Kleingruppenarbeit geht es weniger um die Frage **ob** sie wirksam sind, sondern vielmehr um die Frage, **wie** sie beschaffen sein müssen, um wirksam sein zu können.⁵⁷ Weltweit betrachtet tragen **die** Kleingruppen zum Wachstum der Gemeinden bei, die „geistliche Impulse und das alltägliche Leben ... fortwährend in Beziehung zueinander setzen“⁵⁸. Der inkarnatorische Missionsansatz der Anglikanischen Kirche macht dies ebenfalls deutlich: Wir müssen so bei den Menschen sein wollen, *wie* sie sind, und Verbindungen zu ihrem kulturellen Umfeld, ihren Werten, ihrem Lebensstil und ihren Netzwerken herstellen.⁵⁹ Es geht also nicht nur um die Vermittlung biblischen/christlichen Wissens, sondern darum, biblische Prinzip im täglichen Leben anwendbar zu machen. D.h. es geht um christlichen Lebensvollzug / Jüngerschaft im eigenen kulturellen Umfeld.

B. Die „biotischen Prinzipien“⁶⁰

Damit Kleingruppenarbeit den erwarteten Erfolg zeigt, muss sie als Teil eines

56 „... solche Elemente von Kleingruppenarbeit ..., von denen sich zeigen lässt, dass die dahinterstehenden Prinzipien für wachsenden (sic!) Gemeinden rund um den Globus gelten“ Schwarz, *Gemeindentwicklung*, S. 96.

57 Schwarz, *Gemeindentwicklung*, S. 32.

58 Ebd.

59 Herbst, Hg: *Mission bringt Gemeinde in Form*, S. 52.

60 Schwarz, *Gemeindentwicklung*, S. 62-82.

größeren Ganzen verstanden werden, das diesen beeinflusst und von diesem beeinflusst wird (Wechselwirkung). Hierfür ist es wichtig, die Gemeinde als lebendigen Organismus zu verstehen, in dem biologische Prinzipien wirksam sind: strukturierte Vernetzung, Multiplikation statt unbegrenztem Wachstum, Nutzbarmachung aller Kräfte für das Reich Gottes, Mehrfachnutzen⁶¹, Symbiose, d.h. Vielfalt zum Nutzen aller, Frucht bringen — qualitativ und quantitativ. Die Betrachtung der Gemeinde als Organismus findet bei Neil Cole eine Fortführung des hier Gesagten.⁶²

C. Begabung und Schulung von Kleingruppenleitern

Laut Schwarz ist es für eine erfolgreiche Kleingruppenarbeit unerlässlich, dass die Hauskreisleiter die Gabe des Hirtendienstes⁶³ haben und für ihre Aufgabe in den Bereichen Gesprächsführung, Bibeldkunde, Vorbereitung einer Bibelarbeit, Multiplikation von Hauskreisen und Heranbildung neuer Leiter geschult werden.⁶⁴ Dazu gehört die kontinuierliche Begleitung der Gruppenleiter, die Bereitstellung von geeignetem Arbeitsmaterial, unterschiedliche Kleingruppenangebote, Qualitätssicherung usw.

61 Beispiel: Wer einen Hauskreis leitet, bildet „on the Job“ Co-Leiter aus. Gesonderte Hauskreisleiterschulungen erübrigen sich.

62 Cole, *Organic church*.

63 Hybels beschreibt in seinem *D.I.E.N.S.T.*-Teilnehmerbuch, S. 101 Hirtendienst als die Gabe, andere Menschen zu leiten, sie auf der Basis von Beziehung zu fördern, ihnen zu geistlichem und persönlichem Wachstum zu verhelfen, indem sie andere ermutigen, mit Ausdauer führen, sie hegen und pflegen.

64 Schwarz, *Praxis der natürlichen Gemeindeentwicklung*, S. 97-102.

D. „Koinonitis“⁶⁵

Unter Koinonitis leidende Kleingruppen sind nach Wagner Gruppen, in denen die Mitglieder die engen, persönlichen Beziehungen so genießen, dass sie sich zu einer exklusiven Gruppe entwickeln, in der neue Mitglieder keinen Anschluss finden können. Dies ist eine Gefahr, die bei dem ostdeutschen Verständnis von Privatheit besonders groß ist.

Fazit

Grundsätzlich kann man sagen, dass Kleingruppen nicht automatisch Wachstum schaffen, es gibt keinen Kleingruppen-Wachstums-Automatismus.⁶⁶ Kleingruppen können aber auch im Osten Deutschlands Wachstum fördern, sofern sozio-kulturelle Besonderheiten beachtet und praktisch-theologische Grundsätze ausreichend berücksichtigt werden. Dazu gehören

Privatheit: Die besondere Bedeutung der Privatwohnung macht eine größere Flexibilität im Blick auf den Ort, an dem die Kleingruppen⁶⁷ stattfinden, erforderlich. Dies könnte in der Schule, am Arbeitsplatz oder in einem zentralen öffentlichen Gebäude — auch dem Gemeindehaus — sein, eine Variante, die Skinner bereits Anfang der Siebziger Jahre

65 Wagner C.P., *Wachsende Gemeinde*, S. 58-61, 194-195.

66 Herbst, *Mission bringt Gemeinde in Form*. Hier findet sich die These, dass weltweit betrachtet das Modell der Zellgemeinden nicht dazu entwickelt wurde, Wachstum anzuregen, sondern bereits stattfindendes Wachstum zu kanalisieren und weiter zu entwickeln, S. 113f.

67 Neil Cole nennt seine Kleingruppen z.B. nicht „Hauskirchen“, weil er damit eine Festlegung auf das Privathaus befürchtet. Seine Philosophie ist, Christus dorthin zu bringen, wo die Menschen sich überwiegend aufhalten, ggf. am Arbeitsplatz, im Schwimmbad, im Café, etc. Cole, *Organic Churches*, S. 22f.

diskutiert⁶⁸ und die im Konzept der „Organic Church“⁶⁹ eine konsequente Umsetzung findet. Es wäre auch denkbar, dass sich die Gemeinde erst im Plenum trifft, um sich nach einem Impulsreferat in Kleingruppen aufzuteilen. Mit diesem Modell hat die Autorin gute Erfahrungen gemacht.

Erst die Beziehung, dann die Kleingruppe: Was den Aufbau neuer Beziehungen betrifft, sind Ostdeutsche, soziologischen Untersuchungen zufolge, passiver und argwöhnischer als Westdeutsche und brauchen mehr Zuwendung.⁷⁰ Im Grunde kann man sagen: erst die Beziehung, dann die Kleingruppe — eine Beobachtung, die auch von meinen Interviewpartnern bestätigt wurde.⁷¹ Kleingruppen im Sinne einer verordneten Gemeinschaft finden keine Akzeptanz, zum **Aufbau** von Beziehungen sind sie eher ungeeignet.

*Kleingruppen im Sinne
einer verordneten Gemeinschaft
finden keine Akzeptanz.*

Kollektivismus und Solidarität: Der Zweck eines Hauskreises muss sehr viel deutlicher definiert und kommuniziert werden. Hier kann Solidarität gelebt und erlebt werden — in der Gruppe und über sie hinaus (Sendung). Wenn es gelingt, die Kleingruppe zu einem „angenehmen Ort des Zusammenhalts“⁷² zu machen, dann hat sie eine echte Chance. Außerdem dürfen Kleingruppen nicht für den

68 Bischof Leslie Newbegin, zitiert in Skinner, *Öffnet die Häuser*, S. 8: „Die Kirche muss da sein, wo die Menschen sind.“

69 Cole, *Organic Church*.

70 Wagner, W., *Kulturschock Deutschland*, S. 26.

71 Z.B. Petra Holey, Interview vom 15.06.08. Henri Marten, Interview vom 04.20.08.: Die „Hauskreise wachsen dadurch, dass die Teilnehmer Menschen dazu einladen, zu denen sie bereits eine Beziehung haben.“

72 Siehe Fußnote S. 33.

Aufbau einer Institution oder Gemeindestruktur „verzweckt“ werden. Das erzeugt Widerstand in der ostdeutschen Befindlichkeit. Das Verhältnis der Ostdeutschen zu Institutionen bedürfte in diesem Zusammenhang der gesonderten Untersuchung.

*Solidarität leben und erleben —
in der Gruppe und über sie hinaus.*

Begabung und Schulung: Wenn es stimmt, dass für die Leitung eines Hauskreises die Gabe des Hirtendienstes erforderlich ist, dann gilt dies erst recht in Ostdeutschland, wo der Leiter als der väterliche Autokrat gesehen wird, der fürsorglich seine Mitarbeiter zum Ziel führt. Der Aspekt der Fürsorge scheint auch unter Berücksichtigung der oft gefühlten Überforderung am Arbeitsplatz⁷³ im Osten eine zentrale Rolle zu spielen. Diese Fürsorge sollte sich im Blick auf Mitarbeiter im Sinne der ganzheitlichen Förderung und nicht im Sinne der Forderung zur Mitarbeit äußern.

Darüber hinaus wäre eine empirische Untersuchung lohnenswert, die die Thesen dieses Artikels näher untersucht und funktionierende Modelle dokumentiert. Viele Antworten können „wohl nur aus dem Osten kommen, angetrieben vielleicht von einem heiligen Stück Zorn“⁷⁴.

73 Wolf Wagner macht deutlich, dass der Osten nach der Wende im Arbeitsprozess viel stärker unter Druck ist, als der Westen: Die Arbeitskosten liegen durchschnittlich 25% unter denen im Westen, der Krankenstand ist über 20% geringer als im Westen, die Arbeitszeit, mit flexiblen Überstundenregelungen und außertariflichen Vereinbarungen, deutlich länger. Wagner, *Kulturschock Deutschland*, S. 59-61.

74 Um die Worte des Philosophieprofessors Reinhard Kreckel auf das Thema Hauskreise im Osten anzuwenden. Kreckel, *Ein Beitrag*, S. 84.

Literaturverzeichnis

Cole, Neil: *Organic Church. Growing Faith Where Life Happens*, San Francisco 2005.

Donahue, Bill: *Authentische Kleingruppen leiten. Das Handbuch für eine lebensverändernde Kleingruppenarbeit*, Asslar ²2006.

Hartwich, Hans-Hermann (Hg): *Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft. Eine Disputation*, Opladen 1994.

Herbst, Michael, Hg: *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*, Neukirchen-Vluyn ³2008.

Hempelmann, Heinzpeter: *Gemeindegründung. Perspektive für eine Kirche von morgen?* Giessen; Basel 1996.

Herdejost, Rolf: *Gemeinde in der Erneuerung*. Schorndorf 1980.

Hybels, Bill; Bugbee, Bruce; Cousins, Don: *D.I.E.N.S.T. Entdecke dein Potential, Teilnehmerbuch*, Asslar ⁴2005.

Klein, Olaf Georg: *Ihr könnt uns einfach nicht verstehen. Warum Ost- und Westdeutsche aneinander vorbeireden*, München 2004.

Logan, Robert E.: *Mehr als Gemeindegrowth. Prinzipien und Aktionspläne zur Gemeindeentwicklung*, Frankfurt 1992.

Neighbour, Ralf / Jenkins, Lorna: *Wie geht es weiter*, Kreuzlingen 1996.

Noack, Axel: Die meisten Rezepte für Mission sind in Ostdeutschland unbrauchbar, in: Hahn, Udo: *Protestantismus — wohin? 10 Jahre wiedervereinigte Ev.Kirche in Deutschland. Bilanz und Ausblick*, Neukirchen 2001, 245-257.

Plat, Wolfgang: Die Familie in der DDR, in: Claessens, Dieter / Milhoffer, Petra (Hg): *Familiensoziologie. Ein Reader als Einführung*, Königstein ⁵1980, 396-414.

Rothlauf, Jürgen: *Interkulturelles Management. Mit Beispielen aus Vietnam, China, Japan, Rußland und Saudi-Arabien*, München u.a. 1999.

Schmidt, Werner / Schönberger, Klaus: *Jeder hat jetzt mit sich selbst zu tun. Arbeit, Freizeit und politische Orientierungen in Ostdeutschland*, Konstanz 1999, 67-95.

Schorlemmer, Friedrich: Der Befund ist nicht alles! In: Hartwich, Hans-Hermann (Hg): *Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der*

Risikogesellschaft. Eine Disputation, Opladen 1994, 55-69 und 111-112.

Schwarz, Christian A.: *Die natürliche Gemeindeentwicklung nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat*. Emmelsbüll u.a. 1996.

Schwarz, Christian A. / Schalk, Christoph: *Die Praxis der natürlichen Gemeindeentwicklung*. Emmelsbüll und Ch-Rothrist 1997.

Schweitzer, Ortwin: *Hauskreis offensiv. Tips für missionarische Hauskreise*, Wuppertal 1984.

Senfft, Heinrich: *Die sogenannte Wiedervereinigung*. Berlin 1999.

Simon, Jana / Rothe Frank / Andrasch Wiete (Hg.): *Das Buch der Unterschiede. Warum die Einheit keine ist*, Berlin 2000, 13-28.

Simson, Wolfgang: *Häuser, die die Welt verändern*. Glashütten Neuauf. 2005.

Skinner, Michael J.: *Öffnet die Häuser. Hauskreise heute*, Stuttgart 1972.

Wagner, C. Peter: *Eine wachsende Gemeinde leiten. Das Geheimnis der fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Pastor und Gemeinde*, Lörrach 1991.

Wagner, Wolfgang: *Kulturschock Deutschland. Der zweite Blick*, Hamburg 1999.

Internetquellen

Scheller, Gitta: Individualisierungs-Prozesse in den neuen Bundesländern. Auszug aus Deutsche Einheit, Aus Politik und Zeitgeschichte (B 37-38/2002). Soziokultureller Wandel in Ostdeutschland. <http://www.bpb.de/themen/OUO7FO.html>. 09.06.2008.

www.hknw.de. 09.07.2008.

www.Hww-ev.de. 09.07.2008.

www.joelcomiskeygroup.com. 04.07.2008.

www.zellgemeinde.de. 09.07.2008.

Meulemann, Heiner: Werte und Wertewandel im vereinten Deutschland. Auszug aus: Deutsche Einheit, Aus Politik und Zeitgeschichte (B37-38/2002), Deutschland heute.<http://www.bpb.de/themen/FEDP1Z.html>. 10.06.2008.

Förster, Peter: Junge Ostdeutsche heute: doppelt enttäuscht. Eine sozialwissenschaftliche Langzeitforschung von 1987 bis 2002. Auszug aus: Jugend, Aus Politik und Zeitgeschichte (B 15/2003), Deutschland heute. <http://www.bpb.de/themen/SVW09G.html>. 12.07.2008

Sonstige Quellen

Interview mit Petra Holey, Horizonte weltweit „Eckstein“ e.V., Dohna, Sachsen am 15.06.2008 in Leipzig, (unveröff.).

Interview mit Stefan Bornschnegel, Chrischona-Gemeinde Schwedt, Mecklenburg-Vorpommern am 23.04.2008 in Lachen, (unveröff.).

Interview mit Frank Seidler, Europäische Missionsgemeinschaft e.V. Penkun, Mecklenburg-Vorpommern am 22.06.2008 in Uhrleben, (unveröff.).

Interview mit Henry Marten, Evangeliums-Gemeinde Halle, Sachsen-Anhalt am 04.10.2008 in Halle, (unveröff.).

Mission der Aussiedlergemeinden in Deutschland – was bremst den Aufbruch?

Johannes Reimer

.....
Großer Einsatz für Evangelisation und Mission einerseits und doch Scheu vor der Mission vor der eigenen Haustür andererseits – das kennzeichnet viele Aussiedlergemeinden aus Russland und der Sowjetunion. Wie passt das zusammen? Wie verhält sich das Bemühen um die Reinheit der Gemeinde zu einem missionalen Gemeindeverständnis? Unter den Aspekten „Gemeinde“, „Welt“, „Ethnokontessionalismus“, „Gemeindeleitung“ und „Pneumatologie“ zeigt der Autor konkrete Herausforderungen sowie den Bedarf weiterer theologischer Reflexion auf, damit die Aussiedlergemeinden vollmächtige Agenten der Mission Gottes in ihrem Umfeld werden.
.....

Dr. Johannes Reimer wurde in der Sowjetunion geboren und absolvierte dort ein Technikstudium. Nach seiner Verweigerung des Dienstes an der Waffe erhielt er 1976 schließlich die Genehmigung zur Ausreise nach Deutschland. Er studierte Theologie in Deutschland, den USA und Südafrika, wo er 1995 an der Universität von Südafrika promovierte und 1997 zum Professor für Missiologie berufen wurde. Er ist Vorsitzender der Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa. Und darüberhinaus ist er in verschiedenen Gemeindegründungsprojekten engagiert. J. Reimer ist verheiratet und hat drei erwachsene Kinder. E-Mail: johannes.reimer@gbfe.org.

Vorbemerkungen: Aussiedler und Mission – ein schwieriges Verhältnis

Nichts wäre so falsch wie die Behauptung, Aussiedlergemeinden seien missionsdesinteressiert. Im Gegenteil: Über nichts freuen sich Aussiedlerchristen mehr als über die Bekehrung von ungläubigen Menschen. Es bedarf nicht viel, um diese Gemeinden zu überreden eine Evangelisation durchzuführen. Auch die Hunderten von jungen Menschen aus ihren Gemeinden, die sich bereit erklären an eine Bibelschule zu gehen, um für einen entsprechenden Dienst in der Mission ausgebildet zu werden, sprechen deutlich dafür, dass Mission ein wichtiges Thema in diesen

Gemeinden ist. Der missionarische Einsatz mancher Gemeinden ist vorbildhaft. Hunderte von Freiwilligen sind jedes Jahr unterwegs in die Weiten des Ostens zu Kurzeinsätzen und Millionen von Euros werden für die Mission gespendet – u. a. für Sri Lanka, Sudan, Afghanistan, Indien, Indonesien, Äthiopien, Türkei, Brasilien. Die Gaben der Aussiedlergemeinden für die Mission werden nur in seltenen Fällen unter dem anderer deutscher Freikirchen liegen.

Und doch sind gerade diese Gemeinden notorisch unfähig, Menschen aus anderen Kulturräumen in ihrer unmittelbaren Nähe mit dem Evangelium zu erreichen. In der nunmehr über 30jährigen Existenz russlanddeutscher Gemeinden in Deutschland gleicht es immer noch einem Wunder, wenn man in ihren Reihen einen Einheimischen findet, der bei ihnen zum Glauben gekommen ist und auch in ihrer Gemeinde geblieben ist.¹ Warum ist das so? Es scheint zuweilen, je weiter entfernt das Missionsfeld liegt, desto größer der Einsatz der russlanddeutschen Aussiedler. Woher die Scheu vor der Mission vor der eigenen Tür? Ist das ein Phänomen der Migrantenmentalität? Gibt es gewisse Bremsklötze in der Theologie oder Gemeindepraxis oder gar in ihrem Bibelverständnis, welche diese Gemeinden zu dieser offensichtlichen Missionslosigkeit im Inland degradieren?

Sehen wir uns einmal die einzelnen Positionen an:

1. Gemeinde als Kontrastgesellschaft

Das Gemeindeverständnis der freikirchlichen Aussiedler entstammt vor allem der mennonitischen Tradition, die wesentlich vom Pietismus mitgeprägt wur-

1 Siehe hierzu die Langzeituntersuchung von John N. Klassen in seiner Doktoraldissertation zum Thema (Klassen 2002).

de. Gemeinde im Verständnis der Mennoniten, wie sie nach Russland einwanderten, stellte eine Kontrastgesellschaft zu der kulturellen Umgebung dar. Die Mennoniten sagten sich deutlich von der Zwei-Reiche-Lehre eines Martin Luther los und vertraten dagegen einen ausgesprochenen Dualismus, wonach das Reich der Welt böse und dämonisch durchdrungen sei, das Reich Gottes dagegen gut und in der Gemeinde exemplarisch gelebt.

Ekklesia im Sinne einer aus der Welt herausgerufenen, heiligen Kontrastgesellschaft.

Ein gläubig gewordener Mensch habe der Welt zu entsagen und dem Leben in der Welt zu entfliehen. Ekklesia wurde hier im Sinne einer aus der Welt herausgerufenen, heiligen Kontrastgesellschaft zur Welt verstanden und durchaus ganzheitlich auch so gelebt.² Das System der kolonialen Selbstverwaltung, das die russische Regierung für die deutschen Siedler installierte, begünstigte dieses Denken. Eine Vorstellung von der Gemeinde im Sinne Luthers als *corpus permixtum*, einer unvollkommenen Gemeinde, war diesen Siedlern vollkommen fremd. Gemeinde – der Brennpunkt, des Reiches Gottes auf Erden – ist heilig, ohne Flecken und Runzeln.³ Und diesen Zustand zu erhalten, galt als oberstes Gebot.⁴ Daher erklärt sich der ausgesprochene Nonkonformismus und damit verbunden der Eskapismus, also die Weltflucht der Mennoniten und später aller Freikirchen des ostslawischen Raumes.

2 Siehe dazu Wölk 1996: 194.

3 Das wohl am häufigsten zitierte Wort in diesem Zusammenhang ist Eph. 5, 25. Keine andere Bibelstelle war Menno Simons, dem Gründer der niederdeutschen Mennoniten, so wichtig wie diese. Siehe in diesem Zusammenhang die Ausführungen von V. Wall (1996: 167ff) und G. Wölk (1996: 191ff).

4 Zur Gemeindezucht bei Simons und den Mennoniten siehe: Reimer 1996: 92ff; Wall 1996: 171.

Die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel.

In einer Gemeinde, die sich als bewusste Kontrastgesellschaft zum Kontext versteht, ist Selbsterhaltung der wichtigste Grund ihrer Existenz. Ihr Daseinzweck ist, für Gott da zu sein und nicht für die Welt. Und vor Gott muss sie heilig sein! Sie so zu erhalten, dafür wird nun alle Anstrengung erbracht.

Keine Frage, die so formulierte Theologie der Gemeinde hat vieles für sich. Die Glaubensväter der Aussiedler haben im Grundsatz richtig gedacht, doch leider blieben sie auf halbem Wege stehen. Dass die Gemeinde ein heiliges, für Gott abgesondertes Volk ist, ist konsequent biblisches Denken. Sie ist sein Volk, „ein Volk zum Eigentum“ (1.Pet. 2,10). Doch was ist ihr Auftrag? Dazu nehmen weder Menno Simons noch die andren Täufer wirklich Stellung. Sie kennen den missionarischen Auftrag, Menschen aus der Welt zu Gott zu rufen. Viktor Wall formuliert richtig: „Ihr missionarisches Konzept lässt sich in drei Wörter zusammenfassen: Auftrag, Gehorsam, Gemeinde.“⁵ Gemeinde ist hier das Resultat und nicht unbedingt der Agent der Mission. Auch spätere Entwicklungen im ostslawischen Protestantismus bestätigen diese Denkrichtung. In einer breit angelegten Untersuchung zum missionarischen Denken der Evangeliums-Christen-Baptisten und Mennoniten in der Sowjetunion zeigt Heinrich Klassen deutlich, dass diese Gemeinden nie über eine wie auch immer formulierte Missionstheologie verfügt haben.⁶ Was sie leben, ist vor allem Zeugnis, und dieses Zeugnis wird im Kontext des realexistierenden Sozialismus zur missionarischen Existenz an sich – soweit dieses Zeugnis denn überhaupt verstanden werden konnte.

5 Wall 1996: 176.

6 Klassen 1998:47.

Das existenzielle Bemühen um „die heilige Gemeinde“ hat im Laufe der Jahrhunderte gerade dieses Zeugnis durch wiederholte Spaltungen in Frage gestellt.⁷ Der Spaltpilz, den der mennonitische Historiker P.M. Friesen einmal „furor mennonicus“ nannte,⁸ ist längst zu einem „furor russlandensis“ geworden. Die Aufspaltung der Aussiedlergemeinden in mehrere Vereinigungen und Bünde, die nicht im Geringsten miteinander zu tun haben wollen, illustriert diese Tatsache aufs Deutlichste. So wurde und wird das missionarische Zeugnis der Anderen in Frage gestellt. Doch ist gerade die Einheit des Leibes Christi ein wesentliches Element effektiver Evangelisation, wie Jesus selbst in seinem hohepriesterlichen Gebet in Joh. 17 bezeugt.

*„Ihr missionarisches Konzept:
Auftrag, Gehorsam, Gemeinde.“*

Das Fehlen einer missiologischen Begründung der Gemeinde ist somit ein wesentliches Problem der Aussiedlertheologie. Gemeinde wird hier nicht im Sinne der *missio Dei* vom Wesen her missionarisch gesehen, sondern als Kontrastgesellschaft, die das Endresultat aller missionarischen Bemühungen darstellt. Damit ist man aber der Identifikation von Gemeinde und Reich Gottes gefährlich nahe gekommen. Eine solche Identifikation lässt sich jedoch von der Heiligen Schrift nicht konstruieren. Wollen wir die Missionslosigkeit der Aussiedlergemeinden in Deutschland überwinden, so werden wir nicht umhin kommen, eine Gemeindelehre zu formulieren, die die Gemeinde nicht als Resultat der Mission, sondern wesentlich als

⁷ So ist es bezeichnend, dass die Aufspaltung des Allunionsrates der Evangeliums-Christen-Baptisten in der Sowjetunion nach 1961 in sogenannte registrierte und nicht registrierte Gemeinden von dem Erscheinen einer Zeitschrift mit dem Titel „Von der Heiligung“ begleitet wurde.

⁸ Friesen 191f.

Agentin der Mission sieht. Ekklesia ist biblisch gesehen nicht die Herausgerufene aus der Welt, die in der Welt nichts mehr verloren hätte, sondern sie ist ganz im Sinne des biblischen Begriffes eine Herausgerufene zur Verantwortung für die Welt. Damit ist aber bereits das zweite große Thema angesprochen – die Korrelation zwischen Gemeinde und Welt.

2. Welt – das Reich des Bösen

„Wo es keine Welt gibt, kann es auch keine Mission geben“ – diese einfachen Worte J. H. Yoders machen die immense Bedeutung des Weltverständnisses für eine rechte Theologie und Praxis der Mission deutlich. Das Weltverständnis der Aussiedlergemeinden entspringt dem oben besprochenen Dualismus. Welt ist das Reich des Bösen, ergo: Alles in der Welt ist böse! Die einzig richtige Schlussfolgerung daraus ist die Weltflucht. Da man aber der Welt nicht wirklich entfliehen kann – ist doch der Mensch in seinem Leib weltgebunden –, wird das Leben in der Welt zum Kampf gegen die Welt. Jesus brachte diese Spannung auf den Punkt mit dem Ausdruck „in der Welt und nicht von der Welt“ (Joh. 17,17). Während die Aussiedlergemeinden aus ihrer theologischen Tradition heraus recht deutlich wissen, was es heißt, „nicht von der Welt“ zu sein, ist der erste Teil der Aussage Jesu eher blass geblieben. Dabei ist gerade die Sendung in die Welt der eigentliche Auftrag der Gemeinde Jesu! Laut Mth. 28,18ff ist die Gemeinde zu allen Völkern gesandt. Und Völker meint an dieser Stelle nicht einfach „Menschen“. Völker stehen für soziokulturelle Räume, in denen Menschen leben. Als Jesus zu den Seinen gesandt wurde, bedeutete das „Mensch zu werden, wie es die Seinen waren“ (Joh. 1,1-12). Und als Paulus sich auf den Weg machte, das Römische Reich mit dem Evangelium zu erreichen,

erkannte er, dass er dem Juden ein Jude und dem Griechen ein Grieche werden müsse (1.Kor 9,19ff). Mission in die Welt der Menschen hinein setzt also Inkarnation, Fleischwerdung voraus.

Missionarische Existenz in der Welt erfordert, dass man in dieser Welt einheimisch geworden ist. Dass eine solche Adaption nicht Anpassung an die sündigen Lebensweisen der Gesellschaft meinen kann, macht gerade der Apostel Paulus überdeutlich. Vielmehr geht es um eine Kontextualisierung, um das Verständlichmachen des Evangeliums in dem jeweiligen soziokulturellen Raum. Wie soll da Evangelium verstanden werden, wenn es in einer Sprache gesprochen wird, die dem Hörer fremd ist, oder wenn es in einer befremdenden kulturellen Lebensart vermittelt wird, die den Hörer bei Übernahme ganz seiner Familie entfremden würde?

Sie lehnen jede Aufspaltung des Lebensstils in eine fromme und eine weltliche Seite ab.

Die Aussiedler lehren zu Recht, dass das gesamte Leben eines Christen Zeugnis sein muss. Sie lehnen jede Aufspaltung des Lebensstils in eine fromme und eine weltliche Seite ab. Das berechtigte Verlangen nach einer Alltagsheiligkeit verhindert aber allzu oft Bemühungen um eine öffentliche Verständlichkeit dieser Andersartigkeit. Die gelebte Alltagsheiligkeit ruft dann nicht Fragen hervor, sondern Kopfschütteln. Der Fromme aber versteht diese negative Reaktion nicht als Anfrage an seinen Lebensstil, sondern als Zeichen der Verfolgung und zieht sich so immer weiter in seine Exklusivität zurück.

Was gebraucht wird, ist eine Theologie der Welt, die die Welt nicht einfach als grundsätzlich böse ablehnt, sondern versteht, dass unser Kampf nie gegen Fleisch und Blut sein kann, sondern gegen die Prinzipien und die Herrschaft

ten, die in dieser Welt herrschen (Eph. 6,12). Diese Welt ist in der Tat vom Reich der Finsternis durchzogen. Nicht die Menschen sind es, nicht ihre Kultur, nicht die Gesellschaft an sich, sondern die vom Bösen korrumpierten Elemente. Wer so die Welt betrachtet, der sieht nicht nur ihre Verdorbenheit, sondern auch die Möglichkeiten der Adaption und Zusammenarbeit; der versteht, dass Kontextualisierung des Evangeliums nicht eine Preisgabe der Heiligkeit bedeutet, sondern das Verständlichmachen des Evangeliums. Aussiedlergemeinden werden ihre Missionslosigkeit erst wirklich überwinden, wenn sie den Schritt hinein in solches differenziertes Weltverständnis wagen. Eines der größten Hindernisse auf diesem Weg stellt dabei der eingefleischte Ethnokommunismus der Aussiedler dar.

3. Überwindung der nationalen Eingeführung

Unter Ethnokommunismus verstehen wir die Verbindung zwischen Glaube und völkischer Zugehörigkeit. Im Falle der Aussiedler ist eine solche Verbindung durch mehrere Faktoren begünstigt worden. Zum einen blieben sie dank der kolonialen Ansiedlung in Russland über Jahrhunderte kulturell und sprachlich von der russischen Gesellschaft autonom. So hielt sich Deutsch als Sprache des kirchlichen Lebens auch, nachdem Russisch zur Alltagssprache geworden war. Spätestens am Tisch betete man Deutsch.⁹ Die brutale Zerschlagung des russischen und sowjetischen Deutschtums während der beiden Weltkriege begünstigte die innere Immigration der Deutschen in die „deutsche Religion“. Hier in Deutschland angekommen, erleben die Aussiedler alles andere als eine „alte Heimat“.¹⁰ Die Deutschen, auf die

sie sich gefreut haben, sind ganz anders. Sie sind weltgewandter – auch die deutschen Christen. Diese Weltoffenheit befremdet die Aussiedlerchristen und so beginnt bald auch hier der Prozess der Flucht in die seit Jahrhunderten praktizierte Exklusivität. Das kann man bis in die Sprache hinein beobachten. In manchen Gemeinden wird ein archaisch anmutendes Deutsch als die „Sprache der Bibel“ gepriesen und zur Sprache der Kanzel gemacht. Die ethnokommunelle Falle schnappt also auch in Deutschland zu. Sie hatte schon die Mission unter den Völkern Russlands verhindert und sie verhindert ebenfalls die Mission unter den Deutschen in Deutschland.

*„Kirchendeutsch“ –
eine sakralisierte Sprache als
Garant für die Glaubensechtheit?*

Interessant ist dabei, dass die Aussiedler nicht etwa zu Russisch als Sprache ihrer Exklusivität greifen. Nein, es ist ihr „Kirchendeutsch“, eine sakralisierte Sprache, die schon in Russland als Garant für die Glaubensechtheit diente. Dieses Festhalten am „Russlanddeutsch“ schneidet den Aussiedlergemeinden auch zunehmend den Zugang zu der wachsenden russischsprachigen Diaspora in Westeuropa ab. So verhindert ihre ethnokommunelle Fixierung sowohl die Mission unter Deutschen als auch unter den russischsprachigen Einwanderern. Volkskirchlichkeit und Mission vertragen sich nicht. Wollen die Aussiedlergemeinden wirklich missionarisch werden, so werden sie ihre Fixierung auf die eigene subkulturelle Gemeinschaft aufgeben müssen.

9 Reimer 1996a: 59.

10 Herrman Hartfeld hat diese Erfahrung treffend

mit dem Titel seines (übrigens umstrittenen) Buches beschrieben: „Heimkehr in ein fremdes Land (Hartfeld 1986).

4. Mission braucht Führer, die Mission wollen

Die Überwindung der Missionslosigkeit der Aussiedlergemeinden liegt, bei allem Missionsinteresse mancher Gemeindeglieder, in der Hand ihrer Gemeindeleitung. Doch gerade hier liegt eines der wesentlichen Probleme. Schon Menno Simons ahnte, welchen Problemen die von ihm mit gegründete Gemeinde begegnen würde, wenn es ihr nicht gelänge, die Oligarchie der Ältesten zu überwinden¹¹ P.M. Friesen wies vor einem Jahrhundert darauf hin, dass der Spalt pilz in der Regel nur die Leitungen befällt, nicht so sehr die allgemeinen Mitglieder.¹²

*... vor allem das Werk einzelner
herausragender Persönlichkeiten.*

Und in der Tat zeichnete sich die Gemeindeleitung der Freikirchen in Russland und der Sowjetunion nicht selten mehr durch Machterhalt als durch Mission aus. So ist die vielgelobte missionarische Arbeit der Mennoniten-Brüder beim näheren Hinsehen vor allem das Werk einzelner herausragender Persönlichkeiten, die sich nicht selten trotz und geradezu gegen die entsprechenden Beschlüsse ihrer Gemeindeverbände mit Mission beschäftigten. Würde es nämlich von der Gunst der Kircheleitungen abhängen, so wäre es oft weder zu Außenmission¹³ noch zur Innenmission¹⁴ der Mennoniten-Brüder gekommen. In ande-

ren ostslawischen Freikirchen war diese Lage nicht viel besser.

Das Problem, so scheint es mir, liegt im Wesen der Leitung der Aussiedlergemeinden selbst begründet. Der Gemeindeleiter stellt hier eine merkwürdige Mischung dar aus pastoralem Typ, der in episkopaler Manier die Gemeinde leitet und mit einer erstaunlichen Machtfülle versehen ist, und jenem Typ des kongregationalistischen Leiters, der für jeden Schritt der gesamten Gemeinde Rechenschaft abzulegen hat. Offiziell soll die Gemeinde durch das in den Aussiedlergemeinden allgemein übliche kongregationalistische Prinzip, also durch die Beschlüsse der Gemeindeversammlung, geleitet werden. In Wirklichkeit aber herrscht der starke Leiter – sowie oft seine Sippe. Diese Herrschaft zu erhalten, verlangt viel kirchenpolitisches Fingerspitzengefühl. Nichts wird von einem Gemeindeleiter mehr verlangt, als die Erhaltung der Reinheit der Gemeinde. Der Vorwurf, diese nicht mehr gewährleisten zu können, führt früher oder später zur Absetzung des Leiters oder zur Abspaltung der Unzufriedenen. Unter diesen Gegebenheiten gleicht Mission mit den damit verbundenen Grenzüberschreitungen einem Minenfeld, auf das man sich nicht so schnell bewegen wird. Aussiedlergemeinden werden daher in Zukunft das Leitungsmodell in ihren Gemeinden grundsätzlich überdenken müssen. Ob man sich für eine pastorale oder kongregationalistische Variante entscheidet, ist dabei eher kontextbedingt und eigentlich unwesentlich. Doch ein undurchsichtiges Gemisch beider kann nicht funktionieren.

Das Problem wird in Deutschland noch durch zwei Faktoren verstärkt: Gemäß dem Ordinationsverständnis vieler Aussiedlergemeinden ist man Ältester auf Lebenszeit. Das ist gerade in Migrantenkreisen jedoch ein Problem. Die Ältesten sind in der Regel noch in der alten Heimat in ihre Ämter berufen worden. Sie

11 Siehe dazu Reimer 1996: 130ff.

12 Friesen 1911.

13 Zur Entwicklung der mennonitischen Außenmission siehe Reimer 2003: 141-164.

14 Siehe Kasdorf 1991. Hervorragende Beispiele dieser Mission stellen unter anderen die Gründung und die Arbeit der russischen Zeltmission unter der Leitung von Jakon J. Dyck (Reimer 2000) sowie die Arbeit unter den Kirgisen, angeführt von Martin Thielmann (Reimer 1997), dar.

haben in der Sowjetunion keinerlei theologische Ausbildung erhalten und regieren die Gemeinden so, wie sie es bei ihren Vorbildern in den Zeiten einer sozialistischen Diktatur gelernt haben. Entsprechend wird auch der Nachwuchs nominiert. Auf diese Weise bleibt alles beim Alten und Veränderungen sind selten zu sehen – leider auch keine Mission. Die Auswanderung aus der Sowjetunion glich teilweise einer Massenflucht. Oft waren es auch gerade die Gemeindeleiter, die als erste eine Ausreisegenehmigung erhielten. Das zwang zur Nachwahl; dann gingen auch diese; es kam wieder zu einer Nachwahl. So erlebten manche Gemeinden einen regen Leiterwechsel. Nach einer besonderen Begabung oder gar Berufung hat man in Zeiten massiver Abwanderung nicht gefragt. Alle diese ordinierten Leiter kamen dann nach Deutschland, und zwar als Leiter!

*Leiten gegen die Welt kann
keine missionarische Kraft
entwickeln.*

Insoweit nun aber heutige Aussiedlergemeinden von inkompetenten Menschen geleitet werden, die sich durch kirchenpolitisches Kalkül und Machtdenken auszeichnen, da regieren diese mit einem Instrumentarium von Regeln, die sich meist auf erwünschtes christliches Verhalten beziehen. Ihr wichtigstes Ziel ist, die Welt aus der Gemeinde herauszuhalten. Und mit Welt ist alles gemeint, was sie selbst als befremdend empfinden – nicht nur aufgrund biblischer Kriterien. Dabei fehlt oft die theologische Kompetenz, die Konsequenzen ihrer Entscheidungen wirklich einschätzen zu können. Leiten gegen die Welt kann jedoch keine missionarische Kraft entwickeln.

Wenn Aussiedlergemeinden die Missionslosigkeit ihrer Gemeinden überwinden wollen, dann werden sie die Frage nach der Leitung neu stellen und nach

Leitungsformen fragen müssen, die Mission fördern und nicht behindern.

5. Mission in der Kraft des Heiligen Geistes

In dem Leitungsmodell vieler Aussiedlergemeinden fehlt in der Praxis der Bezug auf den Heiligen Geist. Nicht, dass man nicht an den Heiligen Geist glaubt. Das Problem ist eher praktischer Natur. Das überaus massive Fixiertsein auf die äußere Heiligung, die anhand von entsprechenden Regelwerken gemessen werden kann, hat die Notwendigkeit einer unmittelbaren Führung durch den Heiligen Geist fast aufgehoben. Das Gesetz ist der Geist-Ersatz – eine fatale Haltung! Ist doch laut Jesus die Kraft des Geistes die eigentliche Voraussetzung für das Zeugnis in der Mission (Apg. 1,8). Nichts ist im Neuen Testament so eindeutig miteinander verknüpft wie der Geist Gottes und die Mission durch die Gemeinde.

Wollen die Aussiedlergemeinden ihre Missionslosigkeit überwinden, dann müssen sie sich ganz neu auch mit Fragen der Pneumatologie beschäftigen. Es genügt nicht allgemeine Wahrheiten zu vertreten, die für die Praxis des missionarischen Gemeindealltags nicht oder fast gar nichts bedeuten. Dabei müssen sie noch nicht einmal Anleihen bei der Pfingstbewegung oder gar der Charismatischen Bewegung machen. Ihre eigene Geschichte ist voller hervorragender Beispiele vom Wirken des Heiligen Geistes.¹⁵ Begann doch die Erweckung in Südrussland, deren Ausstrahlung alle ostslawischen Freikirchen ihre Entstehung verdanken, mit einer wahren Ausgießung des Heiligen Geistes, bekannt als „die Bewegung der Fröhlichen“. Freilich gab es auch in dieser Erweckung

15 Siehe die Magisterarbeit von Ralph Schowalter, „Angst vor dem Geist? Pneumatologie und Mission“.

Übertreibungen, die zu Unheil in den Gemeinden führten, z.B. durch die sogenannte „Freiheitslehre“. So kann man die harsche Sprache des „Juniprotokolls“ aus dem Jahre 1865 verstehen. Und doch wird eine Rückkehr der Aussiedlergemeinden zur bewussten Führung durch den Heiligen Geist auch eine bewusste Abkehr von manchen Positionen dieses Juniprotokolls nach sich ziehen. Ähnliches kann in Bezug auf die Berliner Erklärung gesagt werden, bei der die russlanddeutschen Freikirchen an einem Strange mit der Deutschen Evangelischen Allianz und vor allem dem Gnadauer Verband zogen. Pauschalurteile haben zu einer „Geistphobie“ geführt. Doch Begeisterung für Mission erwächst aus dem Leben im Geist Gottes. Nur so wird die Gesetzlichkeit überwunden, die die missionarische Kraft lähmt.

Nachwort

Gesellschaftlicher Wandel macht vor den Türen der Aussiedlergemeinden keinen Halt.¹⁶ Gemeinden wehren sich mit einem noch tieferen Rückzug in die Exklusivität oder sie wandern gar von Deutschland nach Kanada, Paraguay oder Kasachstan aus „um ihre Kinder zu retten“ – eskapistisch wie eh und je. Doch so werden sie weder ihre Kinder noch ihre Gemeinden wirklich vor Säkularisierung retten. Die wirkliche Antwort auf das Problem heißt Mission. Gott ist ein Gott der Mission und seinen Segen im Rücken zu haben, heißt, sich in seinem Auftrag aktiv zu zeigen. Für die Aussiedler wird dieser Prozess an wenigstens fünf Stellen theologische Arbeit bedeuten: Sie brauchen ein missionales Gemeindekonzept, ein differenziertes Weltverständnis, eine kultur-

offene, interkulturelle Grundhaltung, ein missionszentriertes Gemeindeleitungs-konzept und eine Pneumatologie der Praxis. So wird Mission nicht nur in der Ferne, sondern auch vor der eigenen Haustür möglich.

Bibliographie

- Hartfeld, Hermann. 1986. *Heimkehr in ein fremdes Land*. Wuppertal: Brockhaus.
- Kasdorf, Hans. 1991. *Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989*. Bielefeld: Logos.
- Klassen, H. 1998. *Mission als Zeugnis. Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem zweiten Weltkrieg*. Lage: Logos Verlag.
- Klassen, John N. 2002. *Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration*. Unveröff. DTh Dissertation. Pretoria: UNISA.
- Reimer, J. 1989. *Aussiedler sind anders*. Wuppertal. Oncken.
- Ders. 1996. *Menno Simons – Ein Leben im Dienst*. Lage: Logos Verlag.
- Ders. 1996a. *Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten*. Lage: Logos Verlag.
- Ders. 1997. *Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann – Leben und Wirken des Kyrgysen Missionars*. Lage: Logos Verlag.
- Ders. 2000. *Evangelisation im Angesicht des Todes. Jakob J. Dyck und die Russische Zeltmission*. Lage: Logos Verlag.
- Ders. 2003. „Ein russisches Gebäude mit einer holländischen Fassade. Zu den Anfängen der europäischen Mennoniten Mission“, in *Mission im Zeichen des Friedens. Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission*, hrsg. v. H. Klassen und J. Reimer. Lage: Logos Verlag, S. 141-164.
- Rempel, A. 1999. *Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem*. Unveröff. MTh Dissertation. Pretoria: UNISA.
- Schwalter, R. 2004. *Angst vor dem Geist? Pneumatologie und Mission. Eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischer Geschichte*. Pretoria: UNISA.
- Wall, V. 1996. „Baumeister mit Fundament – Zur Stellung der Gemeinde im Lebenswerk Menno

16 Andrej Rempel zeichnet in seiner Magisterarbeit deutlich nach, wie sich im Laufe der ersten Jahrzehnte die persönlichen Werte der Aussiedler zu Gunsten einer postmodernen Grundhaltung verändern (Rempel 1999).

Simons“, in *Kein anderes Fundament. Beiträge zum Menno-Simons Symposium*, hrsg.v. J. Reimer. Lage: Logos Verlag, S.149-188.

Wölk, G. 1996. „Die wahre Gemeinde Jesu – nach dem Schriftverständnis von Menno Simons“, in

Kein anderes Fundament. Beiträge zum Menno-Simons Symposium, hrsg.v. J. Reimer. Lage: Logos Verlag, S. 189-198.

Rezensionen

Jürgen Stadler, *Die Missionspraxis Christian Keyßers in Neuguinea 1899-1920: Erste Schritte auf dem Weg zu einer einheimischen Kirche*, edition afem, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2006, 549 S., Pb. € 39,80.

Nach seinem Theologiestudium in Neuendettelsau und Tübingen absolvierte der Verfasser ein Gastvikariat und wurde 1992 Pfarrer in der Bayerischen Landeskirche. Sein theologisches Interesse vertiefte er mit dieser biographisch-missiologischen Untersuchung des Neuendettelsauer Missionars, Christian Keyßer (1877-1961), der von 1899 bis 1920 in Neuguinea tätig war. In 15 Kapiteln mit einer Fülle von Unterteilen zeichnet Stadler nach, wie Keyßer „sein Missionskonzept intuitiv-situativ [...] entwickelte und entfaltete“ (S.31), was ich hier unter Berücksichtigung größerer Abschnitte versuche anzusprechen. (Zahlen zwischen runden Klammern (...) geben fortan Buchseiten an.)

Stadler skizziert Keyßers missionarisches Werden von seiner Kindheit bis zum Abschluss der theologischen Ausbildung (32-72). In seinem dritten Lebensjahr starb sein Vater, 10 Jahre später die Mutter, die ihn „immer wieder zum Guten ermahnte und zu GOTT wies“ (33). Trotzdem begann er „seelisch zu verwahrlosen“ (71) bis er nach Nürnberg kam. Bei seinem Oberlehrer der Industrieschule einquartiert, sah Keyßer diesen „Betbruder“, ohne Buch, „frei und frisch

von der Leber weg“ beten (37). Hier kam er zum Glauben und vernahm den Ruf: „Du mußt Missionar werden“ (40-41). Darauf schrieb er an Inspektor J. Deinzer am Missionsseminar Neuendettelsau: „[Ich] möchte gerne in Ihre Anstalt eintreten, um dem Herrn als Missionar allein und mit allen Kräften zu dienen“ (44). Unter Bedingung einer doppelten Probezeit wurde er aufgenommen und erwarb sich „eine gründliche theologische Ausbildung“ (55).

1899 traf Keyßer in Neuguinea ein. Sein erster Eindruck von den „braunen Spitzbuben [war] schauerhaft“ und die Eingewöhnungsphase auf der Station Sattelberg schattenreich, jedoch nicht ohne Lichtstrahlen (73-146). „Wie wohl wir von Natur untüchtig und nichts sind, so können wir doch durch die Gnade Gottes etwas werden“, sagte er in seiner Ordinationspredigt (89). In diesem Bewusstsein stürzte er sich mit Eifer in die Erforschung der Sprachen, Kultur, Religion und Sitten der Papua und begann sich in kontextgemäßer Missionsarbeit zu entfalten. Auch seine Ehe mit Emilie Heumann, die sich „als echte Missionarsfrau in den Dienst der Mission einbrachte“ (90-91), der Kontakt mit anderen Missionaren sowie Gustav Warnecks Evangelische Missionslehre und die AMZ vertieften seine innovative Missionspraxis.

In Kapitel 7-10 gibt Stadler detaillierte Nachzeichnungen über die Entwicklung der Sattelbergmission unter Keyßers Leitung von 1904 bis zur Hauptkonferenz 1914. Dazu gehören Bekehrung

evangelikale missiologie 25[2009]3

und Erweckung der Papua (147-164); Taufunterricht und -praxis der Sattelberggemeinde bis 1920 (165-183); Entstehung und Entwicklung der Sattelberger Gemeindemission (184-250); die Sattelbergordnung bis 1914 (251-318). Stärker als andere Missionare stellte Keyßer seine europäische Kultur hinten an, tauschte manche Grundsätze Neuendettelsaus durch neue Akzente aus, adoptierte melanesische Kommunikationsformen und suchte Zugang zu den Herzen der Heiden als Familie und Volk, ohne aber Kraft und Inhalt des Evangeliums zu schmälern. Er rang um kollektiven „Stimmungsumschwung unter den Einheimischen“, die anfangen über die in ihrer Kultur verwurzelten Anschauungen wie *balum* (Initiationsritus und Geisterkult unter den Jabêm; *ngosa* unter den Kâte), Krieg, Blutrache, Zauberei, Ahnenkult und was sonst zu ihrer heidnischen *worldview* gehört, nachzudenken (147; 478-482). „Das Gewissen wacht allmählich auf“, berichtete Keyßer, wenn er „bei seinen Dorfbesuchen vom Versöhnungstod Jesu, vom Gericht und von letzten Dingen zu den Papua sprach“ (148; vgl. 99; 253). Ihm ging es weniger um Einzelbekehrung als um Klan- und Stammesbekehrungen, wie sie auch von Missionaren der Rheinischen Mission unter den Batak in Sumatra angestrebt wurden. An diesem Punkt bedauerte Keyßer, dass die Neuendettelsauer nicht als Missionare, sondern als Pastoren ausgebildet worden seien. „Das ist in etwa so, wie wenn man einen, der Offizier werden will, als Maurermeister ausbildet“, schrieb er (214-215). Daher investierte er alle geistigen, seelischen und physischen Kräfte, den „braunen Spitzbuben“ das Wort Gottes in ihrem sozial-kulturellen Kontext zu vermitteln, selbst wenn er von seinen Kollegen oft nicht verstanden wurde, wie Stadler ausführlich nachweist (253-318).

In den nächsten drei Kapiteln registriert der Verfasser die Entwicklung der Mis-

sion in Neuguinea von der Konferenz 1914 bis Keyßers Rückkehr nach Deutschland sechs Jahre später: (a) Verlauf, Verhandlungen und Entscheidungen der Hauptkonferenz erwiesen sich überwiegend für Keyßer als Bestätigung, Anerkennung und Aufwertung seiner bisherigen Arbeitsweise, wobei Karl Stecks Besuch und Verkündigung auf dem Sattelberg nicht übersehen werden dürfen (319-354). „Die Diskussion der Neuendettelsauer Missionare in den folgenden Jahren zeigt jedoch, daß der Grundentscheidung und ihren missions-theologischen und -methodischen Implikationen nicht ohne weiteres gefolgt wurde“ (354). (b) Das Ringen um Verständnis missionstheologischer und -methodischer Fragen, wie sie sich im indigenen Kontext auf dem Missionsfeld unter Keyßers Leitung der Sattelberger Muttergemeinde und Umgebung manifestierten, hat sich im Rückblick mehr als eine Verhärtung als eine gegenseitige Annäherung der Position herauskristallisiert (355-444). (c) Auch zeigt Stadler, dass nach Ausbruch des 1. Weltkrieges die deutsche Kolonie „Kaiser-Willhems-Land“ in Neuguinea an Australien abgegeben wurde und wie die Mission sich unter der neuen Regierung bis Keyßers Rückkehr nach Deutschland 1920 entwickelte (445-467; 15-31).

Die letzten Kapitel stehen unter den Themen „Ergebnis“ und „Anhang“ (468-559). Unter Ergebnis gewährt Stadler den Lesern ein einsichtsreiches Profil von „Christian Keyßer als Missionar“ (468-470) und „Christian Keyßer als Missionstheologe“ (471-477), was nur durch Keyßers eigenes Schriftgut getroffen werden kann. Der „Anhang“ besteht aus hilfreichen Texten, Karten, Begriffs- und Abkürzungsverzeichnissen. Der gesamte Text ist mit einer Anzahl von Zitaten aus primären und sekundären Quellen sowie mit 1998 Fußnoten und einem 36seitigen Literaturnachweis untermauert. Das spricht für

Umfang und Gründlichkeit der Arbeit, die sowohl Studierenden und Lehrenden als auch Pastoren und Missionaren bestens zu empfehlen ist. Nur schade, dass dem Buch ein Sach- und Namenregister fehlt.

*Prof. em. Dr. Dr. Hans Kasdorf,
Fresno, USA.*

Robert Badenberg, *Sickness and Healing: A Case Study on the Dialectic of Culture and Personality*. Edition afem: mission academics 11. 2nd rev. ed. Nürnberg: VTR, Bonn: VKW, 2008 (1st ed. 2003), 287 Seiten, 23,80 €.

Robert Badenber

g war 1989 bis 2003 Liebenzeller Missionar in Zambia im südlichen Afrika. Er hat in dieser Zeit am deutschen Zentrum der Columbia International University in Stuttgart-Kornthal einen Masterabschluss gemacht und an der Universität von Südafrika (UNISA) in Missionswissenschaft promoviert. Seit seiner Rückkehr unterrichtet er an der Akademie für Weltmission in Kornthal Missionswissenschaft und Kulturanthropologie.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung seiner Doktorarbeit. Er bearbeitet darin, und darin besteht die besondere Originalität des Buches, als Nichtmediziner die Problematik von Krankheit und Heilung aus kulturanthropologischer und missiologischer Sicht. Er wählt dazu ein geniales Konzept: Die theoretischen Erwägungen sind um die Lebensgeschichte eines kränklichen Freundes von Badenber

g herum gesponnen, was durch die Konkretisierung der kulturanthropologischen und missiologischen Überlegungen und die persönliche Betroffenheit des Autors dem Buch eine besondere Relevanz und Frische verleiht. Nach einer Einführung in die Methode der kognitiven Anthropologie (Kulturanalyse aufgrund der sprachlich begrifflichen Grundlagen) und in die Geografie und Geschichte des Volkes der Bemba

geht Badenber

g in einem ersten Teil auf das Körper/Seele- und das Krankheitskonzept der Bemba ein. Er nimmt damit Material aus seiner Masterarbeit auf und vertieft und systematisiert es. Für den Uneingeweihten empfiehlt sich die Aneignung dieses für die Anthropologie eines afrikanischen Volkes exemplarischen Stoffes zum besseren Verständnis und als Abrundung des vorliegenden Buches (bibliographische Angaben am Schluss). In einem zweiten „sozial-hermeneutischen“ Teil diskutiert Badenber am Beispiel der Lebensgeschichte seines Freundes, u.a. dessen Kontakt mit der *Ngulu*-Besessenheit, die Theorien der „Culture and Personality“ Schule. Aufgrund eigener Beobachtungen und der Literatur beschreibt Badenber die kreative Interaktion, die zwischen persönlichen und kulturellen Symbolen herrscht. In einem dritten missiologischen Teil zieht Badenber die Schlussfolgerungen für Kommunikation, Bekehrung und Seelsorge. Er kommt darin zu einer meisterhaften Integration von Theologie, Kulturanthropologie und Missionswissenschaft.

Durch das lebhaftes Wechselspiel zwischen Lebensgeschichte und theoretischen Erwägungen einerseits, und zwischen Theologie, Kulturanthropologie und Missionswissenschaft andererseits, wird das Buch zu einer spannenden Lektüre. Es ist ein gutes Beispiel reflektierter Missionspraxis. Eine relevante und konzise Bibliographie, Anhänge mit Karten und Grafiken und Indexe runden das Buch ab. Trotz einiger formaler Mängel ist das Buch für international interessierte Theologen, Missionare, Missionswissenschaftler, Mediziner und alle in Afrika lebenden Menschen sehr lesenswert. Badenber

g hat ein hoch relevantes Thema für das Verständnis Afrikas, insbesondere des heutigen afrikanischen Christentums aufgegriffen. Nicht von ungefähr werden die unabhängigen afrikanischen Gemeindebewegungen

(AIC) „Heilsanstalten“ genannt (Sundkler, *Bantupropheten*, 1964, 323). Ein besseres Verständnis des afrikanischen Menschen- und Krankheitsverständnisses wird die Qualität eines Dienstes in verschiedenen Berufsgattungen erheblich verbessern können, was durch die Reflektionen Badenbergs in diesem Buch offensichtlich wird.

*Dr. Dr. Hannes Wiher, Dozent für
Missionswissenschaft an den ev. theol.
Fakultäten in Paris, Aix-en-Provence,
Bangui (Zentralafrikanische Republik),
Prag und Colombo.*

Siegbert Riecker. *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung. Beiheft Interkulturelle Theologie 10. Frankfurt: Lembeck, 2008, 166 Seiten, € 16,-*

Wer sich mit der Fragestellung „Mission im Alten Testament“ auseinandersetzen will, wird an diesem Buch in der näheren Zukunft nicht vorbeikommen. Es stellt eine Neubearbeitung des einleitenden Kapitels von Rieckers Dissertation dar, die 2006 von der ETF in Leuven angenommen wurde und deren Hauptteil unter dem Titel *Ein Priestervolk für alle Völker. Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und in den Vorderen Propheten* in der Reihe SBB erschienen ist.

Riecker legt eine reiche Materialsammlung vor, die sich darum bemüht nicht nur die Beiträge zum Stichwort „Mission im Alten Testament“ zu nennen, sondern zu charakterisieren und auszuwerten. Dies geschieht nach einem kurzen Problemaufriss (S. 12-16) in erster Linie durch die Einordnung einzelner Beiträge in verschiedene Kategorien: historisch-progressive Ansätze (S. 17-33), thematische Ansätze (S. 34-49), thematisch-dialektische Ansätze (S. 50-72), kanonische Ansätze (S. 73-83), systematische Ansätze (S. 84-98) sowie religionsgeschichtliche Ansätze (S. 99-108). Vor der Zusammenfassung und Auswertung

(S. 128-144) stellt Riecker noch Veröffentlichungen zu Teilbereichen (S. 109-121) zusammen und legt einen Exkurs zu Gott als direkter Partner der Völker vor (S. 122-127). Dem Autor gilt der Dank, dass er den Lesern eine Fundgrube an Material und Fragerichtungen vorlegt, auch wenn Riecker bedauerlicherweise Scheurers grundlegenden Beitrag nicht um ältere internationale Beiträge erweitern konnte (S. 15). Die Präsentation der einzelnen Beiträge erfolgt leider uneinheitlich hinsichtlich des Umfangs und des Stils. Manchmal wird ein Beitrag mit einem kleinen Absatz vorgestellt (beispielsweise S. 53 oder mehrere Beiträge auf S. 85) und dann wird ein anderer Beitrag auf drei Seiten (S. 38-41) oder auf sechs Seiten (S. 65-71) breit dargestellt. Mangelnde Einheitlichkeit liegt auch in der Fragestellung vor, mit der die einzelnen Beiträge vorgestellt werden. Manchmal wird auf die Voraussetzungen des jeweiligen Autors und die Folgen seiner Argumentation eingegangen und dann findet sich nur eine kurze Darstellung der jeweiligen Argumentation. Manchmal bietet Riecker Hintergrundinformation zum Autor an und dann fehlt jegliche Einordnung des Beitrages. Manchmal wird der Beitrag direkt kurz ausgewertet und dann ist nichts davon zu entdecken. Manchmal wird der jeweilige Buchtitel oder Zeitschriftenartikel genannt und dann findet sich lediglich eine Jahreszahl verbunden mit dem Namen des Autors. Man könnte den Eindruck gewinnen, dass bisweilen die Kenntnis der Literatur vorausgesetzt wird.

Diese Uneinheitlichkeit erschwert bisweilen das Verständnis für die eigentliche Bedeutung des jeweiligen Beitrages und für eine profilierende Abgrenzung von anderen Beiträgen. Vielleicht hätte die Präsentation dadurch an Wert gewinnen können, dass man ein Raster von wegweisenden Fragestellungen gleichmäßig an alle Beiträge anlegt sowie ihre

Voraussetzungen und Folgen reflektiert. Solch ein Vorgehen könnte es für den Leser auch nachvollziehbarer machen, wie die einzelnen Kategorien zur Einordnung der Beiträge zustande kommen und was sie zu ihrem Verständnis sowie der Auseinandersetzung mit der Fragestellung beitragen.

Den Aussagen und dem Ansatz von Scheurer sollte weiterhin in der Auswertung oder bei weiteren Forschungen nachgegangen werden. Scheurer bietet nicht nur „einen enzyklopädischen Überblick über die Thematik in der deutschsprachigen evangelischen Literatur des 18. Jahrhunderts bis etwa 1981“ (S. 14), sondern verweist auf „die missionsbegründende Universalität Jhwhs [die] sich in allen genannten Bereichen nicht nur auf die sichtbare Welt der Völker, sondern auch auf die unsichtbare Welt der Götter bezieht“ (S. 67). Damit stehen wegweisende Fragen im Raum; z.B. inwiefern altorientalische Vorstellungen der Götterwelt für die Auswertung einzelner alttestamentliche Aussagen zu der Fragestellung von größter Bedeutung sind. An einigen Stellen wie Ex 12,12 wird diese implizite Auseinandersetzung explizit. Unter Berücksichtigung dieser Dynamik können aus dem altorientalischen Kontext Fragerichtungen entfaltet werden, die Wesentliches zur Thematik beitragen können. Beispielsweise ist dies mit Rieckers Dissertation unter dem Blickwinkel des Segens bereits geschehen.

Diese (kritischen) Anmerkungen sollen den Beitrag des Buches nicht schmälern. Vielmehr soll herausgestellt werden, wie viele wertvolle Aspekte des Buches durch weiterführende Ergänzungen und Auseinandersetzungen mit dem Thema den Wert des Buches noch steigern können. Wo Auswertungen von Einzelbeiträgen durchgeführt werden, regen sie zur Reflexion und zur weiteren Beschäftigung mit den jeweiligen Fragestellungen an. Die Zusammenfassung

und Auswertung Rieckers identifiziert grundlegende Fragestellungen, wie die Frage nach der Definition von Mission (S. 128-129), dem zugrundeliegenden Paradigma (S. 129), der Entstehung des Missionsgedankens (S. 130) und der Berücksichtigung der unsichtbaren Welt (S. 130). Er stellt klar heraus, dass eine Definition von „Mission“ ebenso verschieden wie weichenstellend ist (S. 138-140) und als neutestamentliches oder missionstheologisches Konzept nicht einfach an das Alte Testament herangetragen werden sollte (S. 142). Ebenso weist er darauf hin, dass mehrere Themen in ihrer Vielfalt nebeneinander stehen bleiben sollten bevor man nach einer inneren Einheit fragt (S. 143). Es ist zu wünschen, dass diese Empfehlungen Rieckers bei weiteren Untersuchungen befolgt werden.

*Dr. Heiko Wenzel, Wissenschaftlicher
Mitarbeiter, Freie Theologische
Hochschule Gießen (FTH)*

Mark Andrew Ritchie, *Der Geist des Regenwaldes. Die Geschichte eines Yanomamö-Schamanen*, Lahr: St.-Johannis-Druckerei, 2008; übersetzt von Lothar und Gisela Käser, 359 Seiten, € 15,95.

Kein Indianerstamm Südamerikas ist in den vergangenen Jahrzehnten so bekannt geworden wie die Yanomamö im Grenzgebiet von Brasilien und Venezuela durch die Ethnographie des Ethnologen Chagnon. Heute – 40 Jahre später – erscheint in deutscher Übersetzung ein Buch, in dem die Yanomamö ihre Geschichte selber erzählen. Dieses Buch ist eine wichtige Ergänzung zu und Korrektur von Chagnons Darstellung. Es ist das Verdienst des Ethnologen und Animismus-Kenners Lothar Käser und seiner Frau Gisela, uns diesen spannenden Band in einer guten, flüssigen Übersetzung in deutscher Sprache zu präsentieren.

In dem Buch des Journalisten Ritchie erzählt „Dschungelmann“ von seinen Erfahrungen als Schamane bei den Yanomamö. Er berichtet von seinem Umgang mit seinen Schutz- und Hilfsgeistern und beschreibt seine Reisen in die jenseitige Welt, um die Menschen in seinem Schabono (eine Art Runddorf) zu beschützen und ihre Feinde zu bekämpfen. Der Leser erhält auf diese Weise aus erster Hand einen Einblick in die Lebenswelt eines Schamanen und seines animistischen Weltbilds. Die Darstellung ist sehr realitätsnah. Dschungelmann beschreibt die Erfahrung von Angst, von Kriegshandlungen und der Tötung von Menschen mithilfe von Geistern ohne dabei ins Voyeuristische abzurutschen. In der Darstellung wird die Durchdringung von sichtbarer und unsichtbarer Welt, die für das animistische Weltbild typisch ist, ebenso deutlich wie das Ineinandergreifen von zwischenmenschlichen Konflikten einerseits und Konflikten in der unsichtbaren Welt andererseits. Der Leser erhält so in der Erzählung Einblick in grundlegende Charakteristika einer animistischen Weltsicht.

Darüber hinaus entlarvt dieser Bericht den im Westen immer wieder geäußerten Appell, die christliche Mission solle die Einheimischen doch im Frieden in ihrer Religion leben lassen, als eine wirklichkeitsfremde, ideologische Forderung, die nicht dem Denken der Einheimischen entspricht. Dschungelmann hat sich – nach jahrelanger Skepsis – bedingt durch die Veränderungen, die der christliche Glaube in einem der Yanomamö-Dörfer bewirkt hat, von seinen Schutzgeistern getrennt und sich dem Großen Geist, Yai Pada, angeschlossen. Die Abwendung von Gewalt und Blutrache bedeutete für die Menschen dieses Dorfes eine bis dahin nicht gekannte Befreiung aus bisherigen gewalttätigen Verhaltensmustern. Dschungelmann macht keinen Hehl daraus, dass er sich dringend mehr

Missionare wünscht, die seinen Menschen die Botschaft des Großen Geistes bringen. So erscheint denn in diesem Buch auch der Missionarssohn Kiliwa, der unter den Yanomamö aufgewachsen und später als Missionar zu ihnen zurück gekehrt ist, als wahrer Kenner und Freund der Yanomamö.

Damit wird eine weitere Konfliktebene angesprochen. Dschungelmann schildert, wie die unterschiedlichen Lebensauffassungen und Verhaltensweisen von Ethnologen und Missionaren, die unter den Yanomamö lebten, von den Einheimischen erlebt wurden. Dabei haben sich nicht alle Naba (Weißen) als wahre Freunde der Yanomamö erwiesen. Die Schilderung dieser Konflikte aus der Sicht der Yanomamö ist eine wichtige Ergänzung und Korrektur bisheriger Darstellungen und zugleich ein Beitrag zur kontroversen Diskussion über die Rolle einzelner Ethnologen und ihrer Arbeit unter den Yanomamö, die Tierney durch seine Publikation angestoßen hat (Tierney, P.: *Darkness in El Dorado*, New York 2000).

Dieses Buch bietet die einzigartige Gelegenheit, einem Yanomamö Indianer zuzuhören, die Welt des Animismus aus der Sicht eines Insiders zu sehen, an den oft schmerzlichen Erfahrungen teilzunehmen, die diese Menschen in ihren Begegnungen untereinander und in ihren Begegnungen mit Weißen gemacht haben, Einflüsse unterschiedlichster Art von der Außenwelt auf die Lebenswelt der Indianer zu beobachten, und in all dem zu sehen, wie das Evangelium befreiend und kulturverändernd – nicht zerstörend! – wirkt. Ein sehr spannendes Buch, das das Leben in einer vom Animismus geprägten Stammeskultur aus bisher nicht gekannter Perspektive schildert.

*Dr. Jürgen Schuster, Dozent,
Theologisches Seminar der Liebenzeller
Mission, Bad Liebenzell*

Jahrestagung des AfeM,
8.-9. Januar 2010 Monbachtal / Bad Liebenzell

Menschenrechte, Freiheit, Mission: Eine globale Herausforderung

Aus dem Programm:

Fr. 8.1., 10:00: Referat: Menschenwürde und Menschenrechte – eine biblische Perspektive (Dr. Th. Schirmmacher)

14:30: Referat: Konversion im Spannungsfeld von politischer Korrektheit und gesellschaftlicher Identität (Rev. Godfrey Yogarajah, Geschäftsführer der Kommission für Religionsfreiheit der WEA, Sri Lanka)

19:30: Verleihung des G.W.Peters-Preises und der Förderpreise
Ehrengäste zum **25. AfeM-Jubiläum**.

Sa. 9.1., 09:00: Referat: Wenn die Welt zu einem Dorf wird: Mission mit Substanz, Toleranz und Relevanz (Dr. Joh. Reimer,)

10:30: Workshops:

- Zwischen Kruzifix und Kopftuch – Religionsfreiheit und Begegnung der Religionen bei uns (E. Troeger)
- Chancen und Grenzen eines politischen Engagements im asiatischen Kontext (G. Yogarajah)
- Das Miteinander von Christen und Muslimen im asiatischen Kontext, (H. Jung)
- „Mit Sanftmut und Respekt“ – Zu einer Ethik des christlichen Zeugnisses (T. Schirmmacher)
- Gilt Religionsfreiheit auch für Evangelikale in Europa? (F.Hinkelmann).

14:30 Podiumsgespräch: Menschenrechte, Freiheit, Mission und Konversion im globalen Kontext (Yogarajah / Schirmmacher)

Weitere Information auf der neuen Website des AfeM: www.missiology.org,

im AfeM-Büro, Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, info@missiology.org sowie in em 4/09.

Herausgeber und Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), (1.Vors. Prof. Dr. Klaus W Müller v.i.S.d.P.) www.missiology.org. **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, mueller@forschungsstiftung.net; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de. *Bücher zur Rezension an:* Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung em/edition afeM:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömburg, BuD.Brandl@t-online.de. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Dr. Andreas Baumann (Lektor), Meiken Buchholz (Stellvertretende Schriftleitung und Layout). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinensquartals. Bestellungen und Korrespondenz betr. **Versand und Abonnements:** Büroleiterin Meiken Buchholz, AfeM-Geschäftsstelle, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-97970-33 (vormittags), Fax 06409-804694, info@missiology.org. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 30,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden. **Abbuchungsermächtigung** ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten. **Konto** für em-Abonnenten: AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*